١٩٠

فهرست ما فی هذا المجلد
نسخه بچاپ نرسیده
و شاید نسخه منفرد

حاشیه بر شرحین کافی

از

مولانا محمد مهدی بن علی اصغر قزوینی - بخط مولف

بطوریکه در دیباچه متذکر است این حاشیه را بر شرح ملا محمد صالح مازندرانی و میر رفیع الدین محمد نائینی تعلیق نموده
در الذریعه مجلد ۶ ص ۱۸۰ قریب ۲ حاشیه و شرح بر کافی کلینی را نام برده ولی ذکر و حتی اشاره ئی هم باین نسخه نکرده
و با مراجعه بمنابع بنام و شرح حالی از خود مولف نیز برنخوردم. نسخه حاضر تعرضه بعضی امارات از حک و اصلاحهاو
قلم خوردگیها و تصحیحات میباید بخط خود مولف مصنف آن باشد ولکن از حیث کیفیت و احتواء در حد اعلای از متساز
میباشد و در عین اینکه نمونه و معیاری از فضل و دانش محشی است بسیار عالمانه و محققانه است که در هر مورد
نهایت دقت و اعتنا و احاطه است و حق مطلب را ادا نموده و ایراداتی بر دو فاضل سابق الذکر و مولانا محسن
کاشانی وارد نموده و در موضوعات مختلف از نجوم و هیئت حتی لغت عین عبارت موردا ستناد را و لو فارسی بوده نقل
نموده مانند صفحات ۶۵ و ۸۰ وغیره و بسیاری از فضلای معاصر خود را نام برده و عقاید و آراء آنان را آورده
که فهرست از این رهگذر هم خدمتی ارزنده انجام داده خلاصه با محدود و معدود بودن اوراق و قلت حجم
از دیدگاه کتب حجیم و عظیم الجثه بیشتر مورد استفاده و انتفاع و حظ و بهره است و در واقع بحری را
در جوی و نهری [illegible] جای داده . امیدست در فراغت و فرصتی فهرست کاملی از موضوعات و نام
[illegible] کانی که در این مولفه ذکر گردیده تهیه و به مقدمه افزوده آید
[illegible] ۱۷۴ صفحه و با اختلافی که در سطور آن است (چه بعضی صفحات ۱۸ سطر و بعضی ۱۶ و بعضی ۱۵ سطر)
[illegible] هزار سطر کتابت دارد

فهرست ما فی هذا المجلد

نسخه بچاپ نرسیده

و شاید نسخه منحصر بفرد

حاشیه بر شرحین کافی

از

مولانا محمد مهدی بن علی اصغر قزوینی – بخط مولف

بطوریکه در دیباچه متذکر است این حاشیه را بر شرح ملا محمد صالح مازندرانی و میر رفیع الدین محمد نائینی تعلیق نموده

در الذریعه مجلد ۶ ص ۱۸۰ قریب ۲ حاشیه و شرح بر کافی کلینی را نام برده ولی ذکر و حتی اشاره ئی هم باین نسخه نکرده

و با مراجعه بمنابع بنام و شرح حالی از خود مولف نیز بر نخوردم. نسخه حاضر تعریضه بعضی امارات از حک و اصلاحها و

قلم خوردگیها و تصحیحات میباید بخط خود مولف ﺻان باشد ولکن از حیث کیفیت و احتواء در حد اعلای امتیاز

میباشد و در عین اینکه نمونه و معیاری از فضل و دانش محشی است بسیار عالمانه و محققانه است که در هر مورد

نهایت دقت و اعتنا و احاطه است و حق مطلب را ادا نموده و ایراداتی بر دو فاضل سابق الذکر و مولانا محسن

کاشانی وارد نموده و در موضوعات مختلف از نجوم و هیئت حتی لغت عین عبارت مورد استشهاد را و لو فارسی بوده نقل

نموده مانند صفحات ۶۵ و ۸۰ وغیره و بسیاری از فضلای معاصر خود را نام برده و عقاید و آراء آنان را آورده

که فهرست ازین رهگذر هم خدمتی ارزنده انجام داده. خلاصه با محدود و معدود بودن اوراق و قلت حجم

از دهها کتاب حجیم و عظیم الجثه بیشتر مورد استفاده و انتفاع و حظ و بهره است و در واقع بحری را

در جوی و نهری جای داده. امید است در فراغت و فرصتی فهرست کاملی از موضوعات و نام

اشخاص و بزرگانی که در این مولفه ذکر گردیده تهیه و بضمیمه افزوده آید

نسخه حاضر ۱۷۴ صفحه و با اختلافی که در سطور آن است (چه بعضی صفحات ۱۸ سطر و بعضی ۱۰ و بعضی ۱۵ سطر)

قریب ۳ هزار سطر کتابت دارد

توضیح: در صفحه ۴۵ سطر ۷ از قول شارح مطلبی نقل مینماید که خلاصه آن اینست که شارح

کتاب شفا را با تبدیل حرف فا به قاف شقا مینامد – و باز در همان صفحه ۵ سطر پائین تر خبری

نقل مینماید که ابن سینا مخلد در آتش است

۲ – راجع بکشف امریکا مطلبی نقل مینماید که در خور توجه است در صفحه ۶۶ بمعنی که ناخدای کشتی

برای یافتن ساحل چند کلاغ در کشتی داشته تعدادی از آنها را برای یافتن ساحل و خشکی پرواز

درمیارد که بعد از چندی بکشتی برمیگردند ساحل را نیافته، و اینکار را چند بار تکرار میکند تا در

آخرین بار برنمیگردد و ناخدا از دیر کردن آنها حدس میزند و اتفاقاً همینطور هم بوده و پس از

سه روز بساحل میرسد. منظور از نقل این مطلب موضوع پرواز دادن کلاغهاست برای یافتن

ساحل که در تاریخچه های کشف امریکا که تعداد زیادی از آنها را مطالعه کرده ام بنظر نرسیده یا

لااقل بنده ندیده ام

شرح شافی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی محمد وآله اجمعین وبعد فیقول الفقیر الی رحمة ربه الغنی محمد المدعو بمهدی بن علی اصغر القزوینی عفی عنه وعن والدیه بالنبی وثقلیه والوصی وسلیله ان هذا ما سنح بالبال مع توزعه وفرط الاشتغال عند مذاکرة الشرح الشافی لکتاب التوحید من کتب الکافی غفر الله لصاحبی الکتابین وحشرهما مع المصطفین زبرته استیضاحا للمطلوب ممن له الالتفات بالانصاف من اولی الالباب وسطرته استرباحا للثواب من الجواد الکریم الوهاب وفی العزم ان وفق الله تعالی الاجل ان اوضح منه اکثر مما دق وجل فان فی کل من الشرح والمشروح من مدخرات الفوائد مالم یکد یحیط به القاصد وان بلغ فی الطلب اعلی المقاصد ومن الله التوفیق للسداد والارشاد الی الرشاد ولیعلم انی کثیرا ما انقل من تعلیقات الکافی افادات مصنفها الفواید منها الاطلاع علی موضع الوفاق والخلاف بین الشارح وبینهم ومنها افراد المنقول لفائدة سکت الشارح عنها وبکذا فمقتضی قولهم خیر الکلام ماقل ودل اعبر عن شرح الفاضل الکامل مولانا حسام الدین محمد صالح بن احمد المازندرانی اصلح الله ماله بالشرح وعن حاشیة الفاضل النائینی رفع الله قدره بالحاشیة وعن الکتاب الوافی للفاضل القاشانی احسن الله ماله بالوافی **قوله** قدس سره هذا الکتاب الثانی الی لفظ الکتاب اما نعت لهذا فالثانی خبره او خبر لهذا فالثانی نعت الکتاب **قوله** الکلینی رحمه الله المعروف فی هذا اللفظ ضم الکاف وفتح اللام لکن فی القاموس بکذا کلین کامیر قریة بالری منها محمد بن یعقوب الکلینی من فقهاء الشیعة انتهی وسمعت الشیخ الجلیل محمد بن الحسن الحر العاملی ایده الله یقول الذی تبین لی بعد التتبع انه کان بالری قریتان

اسم مولف

مطلب

مطلب

احدیهما ما ذکره صاحب القاموس والاخری کلین بصورة التصغیر فلعل الشیخ منسوب الی الثانیة انتهی وحکی لی بعض الثقات المطلعین علی قری ری ان کلینا کزبیر قریة من قری فشابویه بینها وبین طهران خمسة فراسخ وفیها قبر یعقوب ابی الشیخ رحمهما الله وکلین کامیر قریة اخری من قری ورا بینها ثلثة فراسخ والله یعلم **قوله** بیان لازم الی مثل الکلام فی علمه تعالی فانه لازم لوجوده تعالی والکلام فی ابطال زواله تعالی فانه مناف لوجوده تعالی ومثل الکلام فی ان ازلیته کل الامور بیده تعالی فانه لازم لکونه لاشریک له والکلام فی ابطال الاثنینیة فانها منافیة لکونه لاشریک له **قوله** وذلک لان الله تعالی واحد الی دلیل علی ان باب التفعیل هنا للنسبة لا للتصییر الذی یکون فی اکثر الاستعمالات **قوله** ای استحق عبادتهم الی لما کان الجری فی ثالث الخامس من هذا الکتاب انسب لبسط الکلام طوینا عن توضیح هذا المقام کشحی وشرحنا مایجی حسبما اقتضاه الحال والمقام شرحا **قوله** یوم الجمل الی فی مجمع البحرین ایام الجمل زمان مقاتلة علی علیه السلام وعایشة بالبصرة وسمیت بها لانها کانت علی جمل ح واصحاب الجمل یعنی عسکر عایشة انتهی **قوله** الی امیر المؤمنین عم تقدیره قام بالتخمین معنی التوجه **قوله** من تقسم القلب ای تشوش الخاطر **قوله** کفر من قال الی باب التفعیل هنا للنسبة ای نسبنا الکفر الیه و الکفر فی سورة المائدة فی قوله تعالی لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة وما من اله الا اله واحد وان لم ینتهوا عما یقولون لیمسن الذین کفروا منهم عذاب الیم وسنذکر معنی قولهم ثالث ثلثة فی اول الخامس من هذا الکتاب **قوله** الفرقة الناجیة المراد بهم الاثنا عشریة من طوائف الشیعة والمراد باهل القبلة غیر الاثنی عشریة من سائر طوائف الشیعة واهل السنة والیهود والنصاری وسایر اهل الکتاب والمراد بالقبلة هنا اعم من الکعبة زادها الله شرفا وذلک لان الیهود وامثالهم ایضا مقرون بظاهر القلب بان الله واحد ولکنهم یجحدون لوازمها فیجوزون مع بقاء التکلیف خلو

چه سود از انکه علم ... (marginal note)

تحقیق ... درباره کلین

زمان عن امام عالم بجمیع احکام الله تعالی الواقعیة مع ان وجود عالم کذلک من لوازم وحدته تعالی اذ لو لم یکن عالم کذلک ومعلوم ان کل الاحکام لیس مصرحا بها فی الکتاب یلزم جواز العمل بالآراء والمقاییس وهذا شرک واتخاذ رب من دون الله کما قال تعالی اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ومضی بیانه فی کتاب العقل فی الاول والثالثة من باب التقلید وهو التاسع عشر وانما قال من اهل القبلة ولم یقل من اهل الکتاب لئلا یتوهم ان کل من اقر بنبوة نبینا صلی الله علیه وآله فهو من الفرقة الناجیة فان المعروف استعمال لفظ اهل الکتاب فی غیر المقرین بنبوته صلی الله علیه وآله ممن یقر بالتوحید ظاهرا کما قال تعالی قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء الآیة **قوله** ای ان لا یجحد الی هذا تفسیر لمفهوم الاقرار لا منطوقه وانما فسره بهذا لانه الغرض الاصلی من الاقرار والکاشف عن ثبوت الاقرار **قوله** فان منکر لازم الشیئ الی هذا دلیل علی وجوب الجزء الثانی من الاقرار بالوحدة **قوله** وکما سیجیئ الی اشارة الی انا لو سلمنا ان منکر لازم الشیئ لیس منکرا لذلک الشیئ مطلقا بل اذا کان عالما باللزوم بینهما فلا خفاء فی ان منکر اللازم اذا کان لزومه واضحا کما فیما بین الوحدة وتعیین الامام منکر للملزوم بداهة وانما قال واضحا ولم یقل بینا لیعم اللزوم المبین بالبرهان کما فیما بین وحدة الصانع وتعیین الامام وبالجملة حاصل الکلام ان المحاربین معه علیه السلام یوم الجمل منکرون للجزء الثانی من التوحید فی الحقیقة بناء علی ان حربهم معه علیه السلام یستلزم عدم قولهم بامامته وعدم قولهم بامامته یستلزم قولهم بعدم تعیین الله تعالی وحیا بعد الرسول اذ لم ینقل التعیین الا فی شانه علیه السلام اجماعا من الامة وقولهم بعدم تعیینه وحیا یستلزم قولهم بعدم وجوب التعیین لجلالة شانه تعالی

عن ترک الواجب اجماعا وقولهم بعدم وجوب التعیین یستلزم القول بعدم الملازمة بین الوحدة ووجوب التعیین اذ بعد تسلیم تحقق هذه الملازمة یلزمهم تسلیم وجوب تعیین الامام فیلزمهم تسلیم تعیینه علیه السلام فیلزمهم القول بامامته فیلزمهم ترک الجدال والملازمة بین وحدته التی قد عبر عنها بالربوبیة وبین وجوب التعیین واضحة بما قدمناه الفا وفصله قدس سره فی حاشیة العدة عند قول الشیخ والاصل فی هذا الاصول الخطاب من اراده فلیرجع الیها **قوله** وعلیه الحدیث الی علی نهجه ای وعلی نهج ما قررناه ورد الحدیث والمراد ان کون قول لا اله الا الله حصنا یومن به العذاب انما هو علی تقدیر کون القائل به مقرا به باطنا وظاهرا کما فسره الرضا علیه السلام بقوله بشروطها الی ومراده عم بقوله وانا من شروطها ان الاقرار بامامته علیه السلام من شروط کون قول لا اله الا الله حصنا بناء علی ثبوت الملازمة بین الاقرار الباطنی بالتوحید والاقرار بامامته علیه السلام مثل ما بیناه قبل هذا ثم الاقرار بامامته علیه السلام یستلزم الاقرار بامامة الائمة السابقین علیه واللاحقین له علیهم السلام وبان الاجتهادات الظنیة فی نفس الاحکام الشرعیة الواقعیة باطلة وبانه یجب رد المختلف فیه اختلافا حقیقیا مستقرا الی اهل الذکر علیهم السلام فمن انکر شیئا مما ذکرنا فقد انکر امامته علیه السلام ومن انکر امامته علیه السلام لا یکون قول لا اله الا الله حصنا له ولهذا اکتفی عم بجعل نفسه من شروطها مع ان هذه المذکورات ایضا من شروطها کما لا یخفی وهذا مبنی علی المشهور من کون انا فی الحدیث ضمیر المتکلم وحده ویمکن ان یقرا انا بکسر الهمزة وشد النون والالف فیکون الضمیر عبارة عن مجموع الائمة المعصومین صلی الله علیهم اجمعین ویؤیده ما رواه والدی الماجد حماه الله عن المکاره

في الزيارة المخصوصة بهذا الامام عن ابنه الجواد عليهما السلام من قوله السلم على اقبال الدنيا
وسعودها ومن سئلوا عن كلمة التوحيد فقالوا نحن والله من شروطها قوله في مربعة
نيسابور المربعة كمجمعة اسم مكان للكثرة بمعنى ارض ذات يرابيع على ما في القاموس ولعلها كانت
ارضا قرب البلد والنيسابور بفتح النون وسين سعفص معرب نيشابور بشين قرشت
بلد معروف وقد يقال نشابور بكسر النون وحذف الياء قال مترجم تقويم البلدان هما
هنا لفظ نيا بود از اسالت آنزا نيسابور بجهة آن كويند كه سابور ملك كه انجا رسيد
نيستاني ديد كه هواي نيك دارد كفت صلاحيت شهر دارد بفرمود تا نيها ببريدند وشهر بنا
كردند واضيف القصب اليه انتهى وفي القاموس سابور ملك معرب شاه پور انتهى
قوله وهذا يستلزم ان يكون ثمة ثان الخ وذلك لان المراد بالواحد انه واحد من جملة المتعدد
واقل ما يتحصل به التعدد هو واحد اخر يكون ثانيا له تعالى في الالوهية حتى يصح ان يقال هو احدهما
وانما يدل على الاشتراك في الالوهية دون غيرها من صفات الكمال اما الاول فلان كونه واحدا
بهذا المعنى يدل على مطلق مشاركة شيء له ومن المقررات بين الجمهور ان المطلق ينصرف
الى الاكمل افراده والاكمل افراد المشاركة هو المشاركة في الالوهية التي هي اخص اوصافه واما الثاني
فلان السؤال انما وقع بلفظ الله واحد فلو قيل المعنى الله واحد من المتعدد لكان المعنى الله
واحد من الالهة لا اقل ان الوحدة انما ثبتت لله فالمتعدد الذي هو واحد منه لابد ان
يكون موصوفا بالالوهية على ما هو الظاهر وح يلزم المحذور المذكور هذا ويمكن ان يقال
التقرير الاول اولى لانه يستلزم نفي الوحدة العددية عنه تعالى راسا بخلاف الثاني اذ لا
يلزم المحذور المذكور في قولنا الخالق واحد مثلا على هذا التقرير اذ غاية ما يلزم ح

وجه تسمية نيسابور نقل از ترجمه تقويم البلدان

انه

٦

انه واحد من جملة الخالقين وهو ظاهر صحيح بل هو مفهوم من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين كما لا يخفى
ثم ان نفي الوحدة العددية عنه تعالى هو الحق الذي يدل عليه اخبار الائمة عليهم السلم وذهب اليه الافاضل
الاعلام قال مولانا عبد الرزاق رحمه الله العلام في رسالة له في هذا المرام اعلم ان الواحد يقال
لمعان متعددة والمشهور منها المتعارف بين الخلق كون الشيء بحيث لا كثرة فيه يكون عادا لها ومكيالا
وهو الذي يلحقه القلة والكثرة الاضافيتان فان كل واحد بهذا المعنى قليل بالنسبة الى الكثرة التي
تصلح ان تكون مبدأ لها والمتصور لاكثر اهل العالم صدق هذا الاعتبار على الله بل ربما لا
يتصور بعضهم كونه تعالى واحدا الا بهذا الوجه ولما كان الله سبحانه منزها عن الوصف
بالقلة والكثرة لما تستلزمانه من الحاجة والنقصان اللازمين لطبيعة الامكان اثبت القلة
عليه السلم في قوله كل مسمى بالوحدة غيره قليل لكل ما سوى الله تعالى فاستلزم اثباتها لغيره في موضع المدح
له نفيها عنه تعالى وايضا استلزم ذلك تنزيهه تعالى عن الواحدية المذكورة اذ سلب اللازم يستلزم سلب
ملزومه وليس اذا بطل كونه واحدا فانه يصدق عليه تعالى الواحد بمعان اخر فان للواحد مفهومات
اخر بها يقال انه تعالى واحد منها انه لا يشاركه في حقيقته الخاصة به غيره ويقال واحد ايضا
لما لا تركيب في حقيقته من معان متعددة لا اجزاء قوام ولا اجزاء حد ويقال واحد ايضا لما لا يكون
لكماله قوة ولم يبق من كماله شيء لم يكن بعد حاصلا بل كل كمال ينبغي ان يكون له فهو حاصل له
بالفعل والله سبحانه واحد بهذه الاعتبارات الثلثة انتهى ويوافقه ما في مجمع البحرين حيث قال
في قوله وفيه الواحد بلا تأويل عدد يعني من جميع الجهات واحد بخلاف سائر الاشياء فان
وحدتها باعتبار العدد والواحد هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر وفي الحديث
سئل الجواد عليه السلم ما معنى الواحد فقال اجماع الالسن عليه بالوحدانية لقوله تعالى ولئن سألتهم

نفي الوحدة العددية عنه تعالى

بطل ح

يقال انه تعالى واحد

من خلق السموات والارض ليقولن الله انتهى وقال بعض افاضل السادات في شرح الصحيفة
السجادية في الدعاء الثامن والعشرين وهو دعاؤه عليه السلام متفزعا الى الله عز وجل عند قوله
لك يا الهي وحدانية العدد وملكة القدرة الصمد تقديم المسند لافادة قصر المسند اليه عليه ووحدانية
الشيء كونه واحدا والعدد قيل هو كثرة الاحاد وهي صورة تنطبع في نفس العاد من تكرار
الاحاد وعلى هذا فالواحد ليس بعدد وقيل هو ما يقع جوابا بالكم فيكون الواحد عددا وقد
اختلفت اقوال الاصحاب في معنى قوله عليه السلام لك يا الهي وحدانية العدد لمنافاتها
ظاهرا وجوب تنزيهه سبحانه عن الوحدة العددية نقلا وعقلا اما النقل فمستفيض من
اخبارهم عليهم السلم ومنه قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبة له الواحد بلا تأويل عدد
وقوله في خطبة اخرى واحد لا بعدد ودائم لا بامد ومنه حديث الاعرابي يا امير المؤمنين اتقول
ان الله واحد ثم بعد ذكر الحديث بطوله المنقول آنفا قال واما العقل فلان الوحدة
العددية انما تتقوم بتكررها الكثرة العددية ويصح بحسبها ان يقال ان المتصف بها
احد اعداد الوجود او احد احاد الموجودات وعز جنابه سبحانه ان يكون كذلك بل الوحدة
العددية والكثرة العددية التي هي مقابلتها جميعا من صنع وحدته المحضة الحقيقية التي
هي نفس ذاته القيومية وهي وحدة حقة صرفة وجوبية قائمة بالذات لا تقابل [illegible]
لوازمها نفي الكثرة كما اشار اليه امير المؤمنين ع في حديث الاعرابي بقوله ع احدي المعنى لا
ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم فظهر ان ليس المراد في قوله ع لك وحدانية العدد الوحدة
العددية بل لا بد له من معنى اخر يصح تخصيصه به تعالى وقد ح عليه فقال بعضهم المراد به
نفي الوحدة العددية عنه تعالى لا اثباتها له وهو غير ظاهر وقيل معناه ان لك من جنس

الكلام في وحدانية العدد

العدد

٨

العدد صفة الوحدة وهو كونك واحدا لا شريك لك ولا ثاني لك في الربوبية وقيل معناه
~~اي لك من جنس العدد صفة الوحدة~~ اذا عددت الموجودات كنت انت المنفرد بالوحدانية من
بينها وقيل اريد به ان لك وحدانية العدد بالخلق والايجاد فان الوحدة العددية من صنعه
فيختص وجوده ولا يخفى انه بمعزل عن المقام وقال بعضهم اي لا جزء لك ولا صفة لك زائدة
على ذاتك وهو ابعد المعاني المذكورة بالمقام وتوضيح المرام ان قوله ع لك يا الهي وحدانية
العدد وتعقيبه بقوله عليه السلم ومن سواك مختلف الحالات متنقل في الصفات بناء على ان
الكلام مشتمل على اللف والنشر المعكوس باصطلاح ارباب البديع فان نظم الدعاء هكذا لك
يا الهي وحدانية العدد وملكة القدرة الصمد وفضيلة الحول والقوة ودرجة العلو والرفعة
ومن سواك مرحوم في عمره مغلوب على امره مقهور على شانه مختلف الحالات متنقل في
الصفات فقوله ع مختلف الحالات متنقل في الصفات راجع الى قوله لك يا الهي وحدانية
العدد وقوله مقهور على شانه راجع الى قوله وملكة القدرة الصمد وقوله مغلوب على امره راجع
الى قوله فضيلة الحول والقوة وقوله مرحوم في عمره راجع الى قوله ودرجة العلو والرفعة اذا علمت
ذلك ظهر لك ان المراد بوحدانية العدد له تعالى معنى يخالف معنى اختلاف الحالات والتنقل
في الصفات لغيره تعالى فيكون المقصود اثبات وحدانية ما تعدد من صفاته وتكثر من جهاته
وان عددها وكثرتها في الاعتبارات والمفهومات لا يقتضي اختلافا في الجهات والحيثيات
ولا تركيبا من الاجزاء بل جميع نعوته وصفاته المتعددة موجودة بوجود ذاته وحيثية ذاته
بعينها حيثية علمه وقدرته وسائر صفاته الايجابية فلا تعدد ولا تكثر فيها اصلا بل هي وحدانية
العدد موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه اذ كل منها عين ذاته انتهى موضع الحاجة ملخصا

كذا صنعه

ثم قال فی بیان ملکة القدرة الصمد الملکة بفتحتین القیام بالممالیک وما یملک من ذات الید ای الملک
القیام بالقدرة الصمد فیکون من باب الاضافة فی المفعول ویجوز ان یکون من باب الاضافة الی
الفاعل علی ان المعنی لک قیام القدرة الصمد ثم قال ویجوز ان یکون وصف القدرة بالصمد من حیث
ان قدرته تعالی عین ذاته وان یکون المراد بالقدرة القادر بذکر المشتق منه مقام المشتق انتهی
واقول یخطر بالبال فی دعاء الصحیفة احتمال لا یتجه علیه هذا الاشکال ولا یحتاج فی دفعه
الی قیل وقال وهو ان یکون العدد فی قوله علیه السلام وحدانیة العدد اسما للعدد الذی
هو مصدر بمعنی الاحصاء قال فی مجمع البحرین عددت الشیء عدا من باب قتل احصیته والاسم
العدد انتهی وفی القاموس العد الاحصاء والاسم العدد انتهی والمراد بالمصدر هنا الفاعل ای
العاد بمعنی المحصی کما ان القدرة فی ملکة القدرة بمعنی القادر علی ما عرفته ووحدانیة
المحصی هنا عبارة عن وحدانیته تعالی بناء علی ان المراد بالمحصی المطلق اکمل افراده وهو الله تعالی کما
ان المراد بالقدرة الصمد هو تعالی فحاصل الکلام یکفی لک یا الهی وحدانیتک وملکتک ومعلوم ان
المراد بوحدانیته تعالی هی التی دل علی ثبوتها العقل والنقل لا کل وحدانیة ثم انه ینبه علی کونه تعالی
اکمل افراد العاد والمحصی آیات منها قوله تعالی فی سورة مریم ان کل من فی السموات والارض الا آتی
الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا قال الطبرسی رحمه الله ای علم تفاصیل الملائکة والجن
والانس واعدادهم وکانه سبحانه عدهم اذ لا یخفی علیه شیء من احوالهم انتهی ملخصا ومنها قوله تعالی
فی سورة یس وکل شیء احصیناه فی امام مبین قال الطبرسی رحمه الله ای واحصینا وعددنا کل
شیء من الحوادث فی کتاب ظاهر وهو اللوح المحفوظ وقیل اراد به صحایف الاعمال انتهی ملخصا
ومنها قوله تعالی فی سورة الجن احصی کل شیء عددا قال صاحب مجمع البحرین هو من احصی الشیء اذا

عده کله ای احصی ما کان وما یکون منذ یوم خلق الله آدم الی ان تقوم الساعة من فتنة او زلزلة
او خسف او آیة اهلکت فیما مضت او تهلک فیما بقی وکم من امام عادل وجائر یعرفه باسمه ونسبه
ومن یموت موتا او یقتل قتلا وکم من امام مخذول لا یضره خذلان من خذله وکم من امام منصور لا
ینفعه نصرة من نصره والمحصی من اسمائه تعالی هو الذی احصی کل شیء بعلمه واحاط به فلا یفوته دقیق
منها ولا جلیل ولا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء انتهی وقال الطبرسی رحمه الله ای
احصی ما خلق وعدد ما خلق لم یفته علم شیء حتی مثاقیل الذر والخردل عن ابن عباس وقیل
معناه علم جمیع المعلومات المعدومة والموجودة فعلم صغیرها وکبیرها وقلیلها وکثیرها وما یکون و
ما لا یکون وما کان ولو لم یکن کیف کان وما لم یکن ولو کان کیف وقیل معناه لا شیء یعلمه عالم
او یذکره ذاکر الا وهو تعالی عالم به ومحص ایاه وعن الجبائی الاحصاء فعل ولیس هو بمنزلة العلم فلا یجوز
ان یقال احصی ما لا یتناهی فان حمل علی العلم تناول جمیع المعلومات وان حمل علی العد تناول الموجودات
انتهی کما لا یخفی قوله کما تقول زید واحد من الانسان هذا مثال لما المعنی فیه تمام الماهیة
المشترکة فان الانسانیة التی یشترک فیها زید وعمرو وبکر وامثالهم هی تمام الماهیة المشترکة بینهم
وقوله الانسان واحد من الحیوان مثال لما المعنی فیه بعض الماهیة فان الحیوانیة التی یشترک
فیها الانسان والفرس وامثالها هی بعض ماهیتها والبعض الآخر من ماهیة الانسان هو الناطق
ومن ماهیة الفرس هو الصاهل لا ان الحیوانیة تمام المشترک الذاتی وقوله الانسان واحد
من الماشی مثال للخارج المشترک فان المشی لیس من الذاتیات ولیس ایضا تمام المشترک الخارجی
کما لا یخفی قوله والتشبیه القول بان غیره الخ هذا المعنی للتشبیه موافق لما هو محل النزاع بین الجمهور
ومنفی عنه تعالی عند المحققین واخص مطلقا من التشبیه اللغوی الذی معناه جعل الشیء شریکا

لشیء آخر فی امر او القول بکونه شریکا فی ذلک الامر فان ذلک الامر الذی هو المشترک
فیه اعم من ان یکون موجودا فی نفسه فی الخارج وان یکون امرا اعتباریا غیر موجود فی
نفسه فی الخارج مثلا اذا قلنا الثلثة مثل الخمسة فی الفردیة فقد قلنا بمشارکة العددین
فی امر اعتباری هو الفردیة قوله ام ذاتیا الخ المراد بالذاتی اعم من ان یکون تمام الماهیة نحو زید
کعمرو فی الانسانیة او بعض الماهیة نحو الانسان کالفرس فی الحیوانیة ولم یمثل قدس سره
له اقتصارا بما سبق واما مثل للعرضی بالبیاض اشعارا بان الاعراض قسمان احدهما ما له فی
الخارج کالبیاض والحلاوة ونحوهما ولا یجوز القول بشراکته تعالی لاحد فی هذا القسم اذ هو
التشبیه المصطلح علیه المنفی عنه تعالی عند المحققین وثانیهما ما لا وجود له فی الخارج کالکون
والعلم وغیرهما علی ما حققه قدس سره ویجوز القول بشراکة احد له تعالی فی هذا القسم ولا
ضیر کما سیصرح قدس سره به فی القول السابع عشر قوله الی الاجزاء المنفصلة یعنی الی الاجزاء المتمایزة
بعضها عن بعض فی الخارج قوله الی الاجزاء المحمولة یعنی الی الاجزاء العقلیة التی یحمل کل منها
علی حدة علی ذلک المتجزی کالجسم النامی والحساس والمتحرک بالارادة والناطق المحمول کل
منها فی العقل علی الانسان لحقیقة الانسان وان کانت واحدة غیر منقسمة فی الخارج الی
اجزاء منفصلة الا انها تنقسم فی العقل الی ما ذکرنا وینقسم شخصه فی الخارج الی اجزاء منفصلة
کالراس والید والرجل وغیرها وهذا الانقسام من قبیل الاول قوله او الاجزاء المقداریة الخ یعنی
بها الاجزاء المتمیزة فی الذهن بحسب المقدار دون الجثة کانقسام العشرة الی خمسة وخمسة
فان العقل یحکم بان العشرة مرکبة من خمستین الا انه لا تمیز فی هذه العشرة ما یطلق علیه بعینه
الخمسة وکذا الکلام فی ذی المساحة مثلا یحکم العقل فیما طوله قدر ذرع انه مرکب من نصفی ذرع

الاعراض بحسب الوجود
الخارجی قسمان

وجود

من هذا الکتاب
صح

غیر متمیز ما یطلق علیه بعینه نصف الذرع قوله مطلقا ای اعم من الاجزاء المقداریة الغیر المتعینة
التی بیناها آنفا والمقداریة المتعینة المتمایزة بحسب الجثة فی الذهن کما اشار الیه بقوله هذا
النصف وذلک النصف ثم ان التردید بقوله مطلقا او المتعینة الخ ناظر الی التردید بقوله
مطلقا او المتعینة الخ السابق فی معنی الانقسام العقلی فالکلام لف ونشر علی الترتیب والحاصل
ان للانقسام فی غیر الوجود ثلثة اقسام احدها الانقسام الی الاجزاء المحمولة وهو الانقسام العقلی
النسبة وثانیها الانقسام الی الاجزاء المتعینة وهو الانقسام الوهمی النسبة وثالثها الانقسام الی الاجزاء
المقداریة المتصلة الغیر المتعینة وهو یحتمل لان یکون انقساما عقلیا ولان یکون انقساما وهمیا
والله سبحانه بریء من هذه الانقسامات کلها فظهر مما ذکر ان الاحتمال الاول ای کون الانقسام
العقلی عبارة عن الانقسام الی الاجزاء المحمولة وکون الانقسام الوهمی عبارة عن الانقسام الی الاجزاء
المقداریة مطلقا احسن واتم من الاحتمال الثانی ای کون الانقسام العقلی عبارة عن الانقسام
الی غیر المعینة والانقسام الوهمی عن الانقسام الی المعینة لانه ینفی علی الاول الانقسامات کلها
ویبقی علی الثانی الانقسام الی الاجزاء المحمولة مسکوتا عنه ولهذا صدر الثانی بما و اشارة
الی ان الاول اظهر واحسن کما هو دابه قدس سره ومن ثم لا یحسن ما یقال ان التردید الثانی ناظر الی
کل من التردیدین الاولین والمقصود ان الکلام یوجه باربعة اقسام اذ یلزم ح علی بعض الوجوه
ان یکون الانقسام الی الاجزاء الغیر المعینة مسکوتا عنه وعلی بعض منها ان یکون ذکره مکررا وذکر الانقسام الی الاجزاء المحمولة مسکوتا عنه
کما یظهر بادنی تامل فتامل الباب الاول قوله قدس سره اثبات حدوث العالم الخ فی الشرح المراد بالعالم
ما سوی الله تعالی وهو من کثرته منحصر فی الجوهر والعرض وحدوثه ان یکون وجوده مسبوقا بالعدم وقد اختلف
الناس فیه فذهب المسلمون والیهود والنصاری والمجوس الی ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها

حدوث العالم
نقل الاختلاف

وذهب ارسطو واتباعه الى انها قديمة بذواتها وصفاتها وذهب اكثر الفلاسفة الى انها قديمة بذواتها
ومحدثة بصفاتها وقالوا التوجيه ذلك ما لا طائل تحته واما العكس فالظاهر انه لم يقل به احد لانه
باطل بالضرورة وذهب جالينوس الى التوقف في جميع ذلك والمراد باثبات المحدث اثبات موجود
بالذات غير متصف بالحدوث موجب للعالم بالقدرة والاختيار وفي هذا الباب يثبت وجوده
بالدلائل العقلية والبراهين الآتية ويتمسك باثاره من الحوادث اليومية والاحوال السفلية و
العلوية التي لا يقدم منصف ذو حدس الى انكار حدوثها واستنادها الى الصانع الحكيم انتهى قوله
فان اطلاق الحدوث الى اخر هذا مضمون ما نقلنا من الشرح وما في شرح المواقف حيث قال الحادث
هو المسبوق بالعدم اي ما يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده اول هو اي الحادث معدوم قبله
اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير
سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القديم الذاتي
فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان
حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول
انتهى ثم نقل قول الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي وزيفه بما يطول به المقال قوله وقد نقل الناقل
الشارح قدس سره موضع الحاجة في اول الثاني عشر من هذا الكتاب قوله ويجي في خامس الى هنا هو
معطوف على وقد نقل والمراد ان قوله ولا افتراق الى المذكور في تلك الخطبة مع شرحه دال على
المدعى هنا قوله لاستحالة الدور والتسلسل الدور ان يكون الشيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او
دونها واستحالته ضرورية عند الفخر الرازي على ما نقل في شرح المواقف ونظرية عند الجمهور
مثبتة عندهم براهين منها ان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه

على علته فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين لا اقل وهو محال واورد عليه ان تقدم العلة قد لا
يكون بالزمان كما في حركتي اليد والمفتاح بل بالذات فحينئذ ان كان معنى التقدم بالعلية نفس العلية
كان قولك لزم تقدم الشيء على علته بمنزلة قولك لزم علية الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع
فيه بحسب المعنى وان كان معناه امرا آخر فلا بد من تصويره واثباته ويجاب بمنع وراء المنع واجيب بان
معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم توجب لم توجد وهو المصحح للترتيب في قولنا كانت
العلة فكان المعلول من غير عكس كما يقال تحركت اليد فتحرك المفتاح ولا يقال تحرك المفتاح فتحركت
اليد وتصور هذا التقدم وثبوته ضروري للعلة بدون مرتبة واما التسلسل فهو استناد الممكن
في وجوده الى علة مؤثرة فيه واستنادها الى اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية وللقوم في بيان
استحالته براهين منها التطبيق وهو ام البراهين وقرروه بوجوه فانها في الحاد من قولنا الثالث
ما قرره المحقق الطوسي وهذبه الفاضل الدواني ولا يرد عليه شيء من الايرادات المشهورة ويكون
الانطباق فيه انطباقا برهانيا لا مجال لتشكيك الوهم فيه وتقع فيه الزيادة والنقصان
في الجهة التي فرض فيها عدم التناهي وهو ان يقال تلك السلسلة المرتبة علل ومعلولات بلا نهاية في
جانب التصاعد مثلا وما خلا المعلول الاخير علل غير متناهية باعتبار ومعلولات غير متناهية
باعتبار فالمعلول الاخير مبدأ السلسلة المعلولية والذي فوقه مبدأ السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقهما
بحيث ينطبق كل معلول على علة وجب ان تزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد
ضرورة ان كل علة فرضت لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعلول والمعلول الاخير
داخل في جانب المبدأ في سلسلة المعلول دون العلة فلم تكن تلك الزيادة مبدأ التطبيق من جانب المبدأ
كانت في الجانب الآخر لاستحالة الاتساع كونها في الوسط لاتساق النظام فيلزم الانقطاع وان يوجد

معلول بدون علة سابقة عليه تامل من فطانة دقيق انتهى قوله وقد قيل الى اشارة الى ما قاله
الخضري في اول حاشية الهيات شرح التجريد عند قولهم استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا
شك في وجود الى قال الخضري اختار المص قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي
يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه احضر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق
او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين انتهى وليعلم ان
اختلاف المتكلمين في جعل المناط الحدوث او الامكان مبني على اختلافهم في ان علة حاجة الممكن الى
المؤثر هل هو الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا كما نص عليه شارح المواقف
فلعل سكوت الخضري عن ذكر النظرية مبني على الاجزاء بنقل بعض الشقوق ثم القائلون بكون المناط
الحدوث نقلوا الكلام تارة في العالم الجوهري وهو ما يقبل لذاته الاشارة الحسية بانه هنا او هناك
واخرى في الاعراض وكذا القائلون بكون المناط الامكان فلهم في تقرير الدليل وجوه اربعة
احدها ان العالم الجوهري حادث زمانا وكل حادث كذا فله محدث فالعالم له محدث اما الصغرى
فلما تبين في محله واما الكبرى فقيل لشهادة بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان
له بانيا وقيل هي نظرية لكنه يستدل على اثباتها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل
لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود
بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما تقرر في
محله وثانيها ان الاعراض كانقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما الى غير ذلك حادثة كما
يشهد به العيان وكل حادث لا بد له من محدث لما مر آنفا فالاعراض لا بد لها من محدث بل يجب ان
يكون محدثها مؤثرا صانعا حكيما لان صدور هذه الاطوار من غيره محال بشهادة العقل من غير تشكيك

شارح التجريد

الخارج

وثالثها ان العالم الجوهري ممكن حادث لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما على ما تقرر
في محله وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا او الواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن
حادث فله محدث فالعالم الجوهري له محدث ثم انهم في بيان الكبرى ربما ادعوا البداهة وربما قالوا
لان الماهية الممكنة مقتضية لتساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح كان
الواقع راجحا وهو خلاف المفروض الى التساوي المذكور ورابعها الاعراض ممكنة حادثة لان الاجسام
متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فاختصاص كل منها بما له من الصفات جائز فلا بد للتخصيص
من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة يقولون مدبر العالم ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه فيلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود
لذاته والاول بقسميه باطل على ما تقرر في محله فتعين الثاني وهو المطلوب هذا ثم المراد بالخلق في
كلام الخضري وبالعالم في كلام الشارح قدس سره ان كان هو العالم الجوهري كان في الكلام اشارة
الى الوجه الاول والثالث وان كان المراد بهما اعم منه ومن الاعراض ثم الاشارة الى كل الوجوه
واما التشبث بالحركة فلاستدلال الطبيعيين بها منهجان كل منهما مشتمل على مقدمات اكثرها محل
المنع ونقل الاستاد رضي الله عنه في كل الاخبار خلاصة كليهما بقوله الاول ان كل متحرك
سواء كانت الحركة في ذاته كالممكنات المنتقلة من الليس الى الايس او كانت في صفاته كالمتحركات
في المقولات يحتاج الى محرك وهو ايضا ان كان متحركا يوجه يحتاج الى محرك وهكذا الى ان ينتهي
الى محرك لا حركة فيه لا في ذاته ولا في صفاته لئلا يلزم الدور او التسلسل وما هذا شانه هو واجب
الوجود والثاني ان حركة الافلاك ليست مستندة الى ذاتها وليست مقسورة ولا متحركة بالطبع
فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غايتها السوافل ولا القوى الجسمانية فاذن غير جسمانية

ممكنة لزم التسلسل فاذن هي واجبة وهو المطلوب انتهى ثم زيف رضي الله عنه اكثر مقدماتها
بما يطول به المقال وبين وجه الاخصرية والاوثقية والاشرفية بما لا مزيد عليه من اراده فليرجع
اليه قوله والمراد بالزنديق الخ في القاموس الزنديق بالكسر من الثنوية او القائل بالنور والظلمة او من
لا يؤمن بالاخرة وبالربوبية او من يبطن الكفر ويظهر الايمان او هو معرب زن دين انتهى وفي
الوافي بعد نقل ما في القاموس هكذا وربما يقال انه معرب زندي منسوب الى زند وهو الكتاب المشهور
للمجوس وهذا يرجع الى المعنيين الاولين والاظهر هنا المعنى الثالث كما يظهر من سياق الحديث انتهى
ولعل مراده بهذا القائل شارح المقاصد حيث قال في اواخر مباحث الايمان والكفر وملحقاتها
الزنديق في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب
المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم انتهى وفي هوامش الفاضل الاسترابادي المراد
بالزنديق من لم يقل بعبادة احد اصلا فعبدة الاوثان واشباههم واليهود والنصارى والمجوس
وكل من يعبد شيئا ليسوا بزنادقة انتهى وفي مجمع البحرين قيل الزنديق ماخوذ من الزند وهو كتاب
كان لزرادشت المجوسي ثم استعمل في كل ملحد في الدين وقيل هم قوم من السبائية اصحاب عبد الله بن سبا
اظهر الاسلام ابتغاء الفتنة وتضليلا للاسلام فسعى اولا باثارة الفتنة على عثمان ثم انضوى الى الشيعة
واخذ في تضليل جهالهم حتى اعتقدوا في علي العبودية فاستتابهم علي عليه السلام فلم يتوبوا فاحرقهم
مبالغة في النكاية وفي مفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية وكانت المزدكية يسمون بذلك ومزدك
هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا باسمه زندا وهو كتاب
المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبي ونسب اصحاب مزدك الى زند فاعربت الكلمة
فقيل زنديق والجمع زنادقة والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق والاسم الزندقة عرب

الزند وهو اسم كتاب لهم انتهى ولتوضيح لفظ مزدك لاختلاف النسخ فيه قال الرويكي مزدك
بفتح ميم وسكون زاي فارسي وفتح دال مهملة وكاف تازي نام شخصي كه در زمان قباد بدر نوشيروان
دعوى پيغمبري كرد چون نوشيروان پادشاه شد او را با هشتاد هزار كس كه تابع او بودند بكشت
قوله وكنيته الواو للحال الخ انما لم يجعلها عاطفة لانها لو كانت عاطفة لكان بدل ابو عبد الله بالرفع
ابا عبد الله بالنصب لكونه خبر لكان قوله لانه مركوز الخ اي كان في الوجود صانعا بالمعنى الذي بينه قدس
سره والمراد بالناظر الى شواهد الربوبية كاختلاف الليل والنهار وامثاله المذكورة في الاحاديث
الاتية قوله اذا عقل وعقله على صيغة المجهول والمستتر فيه لكل وعقله بالنصب مفعول معه الخ
تذكير من مبني على ان مرجع ضميره لفظ كل المقدر في المقام والتقدير وكل من تسميته وتكنيته او مبني على ان ارجاع
الضمير المذكر الى المؤنث الغير الحقيقي جائز كما قيل في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وقوله
على ذلك اي على ما هو المركوز ولهذا شاع اضافة العبد بمعنى العابد الى الملك والى الله ولم ينكر احد
من العقلاء المعنى الاضافي قوله ولا يرد تسمية ابي طالب وعبد مناف الخ تسمية ابي طالب بعبد مناف
مذكورة في معاني الاخبار في باب عقده ابن بابويه رحمه الله عليه لهذا الغرض حيث قال انه باسناده
عن الحسن بن ابي الحسن البصري قال صعد علي بن ابي طالب عليه السلام المنبر فقال ايها الناس انسبوني من عرفني
فلينسبني والا فانا انسب نفسي انا زيد بن عبد مناف بن عامر بن عمرو بن المغيرة بن زيد بن كلاب
فقام اليه ابن الكواء فقال يا هذا ما نعرف لك نسبا غير انك علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب فقال له يا لكع ان ابي سماني زيدا باسم جده قصي وان اسم ابي عبد
مناف فغلبت الكنية على الاسم وان اسم عبد المطلب عامر فغلب اللقب على الاسم واسم هاشم عمرو
فغلب اللقب على الاسم واسم عبد مناف المغيرة فغلب اللقب على الاسم واسم قصي زيد فسمته العرب مجمعا

لجمعه اياها من البلد الاقصى الى مكة فغلب اللقب على الاسم قال وليعبد المطلب عشرة اسماء منها عبد المطلب
وشيبة وعامر انتهى وسنتكلم في الفرق بين الاسم واللقب والكنية بعيد هذا ثم مقصوده قدس سره
انه لا يرد بهذه التسمية نقضا اجماليا على ما ذكرنا بان يقال لو كان التسمية بعبد الملك وعبد الله
مبنية على ما هو مركوز في عقل كل عاقل الخ والدال على ان الملك والله هو الذي يحق ان يكون معبودا
بزعم العقلاء ومنهم ابوطالب لما سمي بعبد مناف ايضا كذلك والتالي باطل فالمقدم مثله لما عرفت فلان
المراد بعبد مناف ابي ذلك وعلى التقدير يكون النقض تحكما واما بطلان التالي فلان مناف اسم
صنم لقصي والعبد المضاف الى المعبود سواء كان حقا ام باطلا بمعنى العابد فلا يقع ابو طالب
الاعلى لرسول الله صلى الله عليه وآله كان به الشريف الى قصي كما عرفت عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد على ما ذكره الطبرسي
رحمه الله في كتابه المسمى باعلام الورى باعلام الهدى وعبد المطلب هو جد علي امير المؤمنين ع قال
ابا طالب وعبد الله ابنان له وبعد ثبوت هذه المقدمات نقول لا يخلو اما ان يكون اختيار عبد المطلب
اياه في هذه التسمية المعنى الاضافي على الاول يلزم كون عبد مناف معبودا بالحق لانه تسمية
وعبد المطلب عندكم من اهل الحق بناء على ما تقرر عندكم من ان النبي والوصي من الاصلاب
الطاهرة وعلى الثاني يكون التسمية بهذا الاسم مبنية على المعنى فلعل تسمية بعبد الملك
وعبد الله ايضا كذلك فلم يتم احتجاج الامام عليه السلام ثم انه ظهر مما قررنا نكتة لتوصيف الرجل
قدس سره عبد مناف بابن قصي اذ لا يتم النقض بعبد مناف كان ضميمة مشتركا كما عرفت قوله فان
ما قاله هذا رد للنقض حاصله النقض تم بعد ثبوت امرين احدهما كون مناف في هذا
الاسم ماخوذا من اسم صنم وثانيهما كون عبد فيه بمعنى عابد وكل منهما ممنوع بل باطل اما الاول فلان

منافا كما يراد به الصنم يراد به اخو قصي فهو مشترك لفظا الا انه لا يمكن ان يراد به هنا الاول
لانه لا يمدح من كون عبد بمعنى عابد ثم من الزام شرك قصي كما قررتم وهو محال لما تقرر في محله وانما
المسامحة التي ادعيتم فحاشا قصيا من ان يركبها فيما يوهم شركه مع ان المسامحة انما تجوز في الاعلام لا في
الالقاب وقد عرفت من حديث معاني الاخبار ان عبد مناف لقب المغيرة بن قصي فلا بد من ان يكون
المراد بمناف هو الثاني اي اخو قصي وح يكون عبد بمعنى المحترم الملوك او نحوه لا بمعنى عابد اذ لو
كان بمعنى عابد يلزم ايضا الشرك مع انه لم يعهد في اضافة العبد الى افراد البشر كونه بهذا المعنى
ومقصود قصي من تلقيب ابنه به الاشعار بتعظيمه واما تسمية عبد المطلب ابنه به فمبنية على نقل هذا
اللقب فان قيل كيف قررتم من كون مناف هنا ماخوذا من اسم صنم وقد نقل الجاربردي في باب النسبة
من شرح الشافية ان صاحب الكشاف قال في آخر سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى هو الذي خلقكم
من نفس واحدة ان الخطاب لقريش والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية
قرشية فلما آتاهما الله تعالى ما طلبا من الولد جعلا له شركاء فيما آتاهما الله تعالى حيث سميا اولادها
الاربع بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار وذكر في حواشيه اذا اضاف قصي ولده
الى صنمه مناف والعزى وواحد الى نفسه وواحد الى داره التي هي دار الندوة انتهى قلنا هذا
احتمال نقله الزمخشري والبيضاوي وتبعهما على نقله الشيخ الاجل الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع لا
انه غير مرضي عند محققي الامامية رضوان الله عليهم ومنهم الشارح قدس سره لاستلزامه شرك قصي
ونظير هذا النقل نقلان ذكرهما الطبرسي رحمه الله في مجمعه عن العامة وحاصل اولهما ان
الخطاب في الآية لبني آدم والمراد بنفس واحدة آدم عليه السلام والمراد بزوجها حواء والضمير في جعلا يرجع الى
ادم وحواء والمراد بالشركاء الشركاء في التسمية وذلك انهما اتاهما زمان لا يولد لهما فمر بهما ابليس فلم

يبرناه فشكوا اليه فقال لهما ان اصلحت ما لكما حتى يولد لكما التسميانه باسمي قالا نعم وما اسمك قال الحارث فولد لهما فسمياه عبد الحارث وملخص تأويلهما ان حواء حملت اول ما حملت فاتاها ابليس في غير صورته فقال يا حواء ما يؤمنك ان يكون ما في بطنك بهيمة فكلمت بهي الواقعة لآدم فلم يزالا في غم اتاها فقال ان سالت الله ان يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل عليك خروجه اتسميته عبد الحارث ولم يزل بها حتى غرها فسمته عبد الحارث برضا آدم وكان اسم ابليس عند الملائكة الحارث ثم قال الطبرسي ره وهذا الوجه بعيد تاباه العقول وتنكره فان البراهين الساطعة التي لا يصح فيها الاحتمال ولا يتطرق اليها المجاز والاتساع قد دلت على عصمة الانبياء عليهم السلام فلا يجوز عليهم الشرك والمعاصي وطاعة الشيطان فلو لم نعلم تاويل الاية لعلمنا على الجملة ان لها وجها يطابق دلالة العقل فكيف وقد ذكرنا الوجوه الصحيحة الواضحة في ذلك ثم انه قدس سره قد صرح في سند الروايتين بما يطول بنقله المقال ولنقل من الوجوه الصحيحة التي اشار قدس سره اليها واحد ايطابق ما روي عن الرضا عليه السلام وهو انه تعالى قال هو الذي خلقكم الخطاب لبني آدم من نفس واحدة يعني آدم وخلق منها زوجها يعني حواء ليسكن آدم اليها ويانس بها فلما تغشيها يعني جامعها حملت حملا خفيفا وهو النطفة الذي حصل في رحمها فمرت به اي استمرت بالحمل الخفيف تقوم وتقعد كما كانت فلما اثقلت اي صارت ذات ثقل بسبب كبر الحمل في بطنها دعوا الله ربهما يعني سال آدم وحوا ربهما لئن اتيتنا صالحا اي اعطيتنا ولدا صالحا اي معافى في بدنها وبشرا سويا او غلاما ذكرا او ولدا الخير صالحا غير مفسد لنكونن من الشاكرين لنعمتك علينا قيل انما قالا ذلك حين كانا فرديين مستوحشين اذا غاب احدهما بقي الاخر بلا مونس فلما آتاهما صالحا كما التمسا

جعلا له شركاء فيما آتاهما الضمير يرجع الى النسل الصالح في الخلق والبدن لا في الدين وانما ثني لان حواء كانت تلد في كل بطن ذكرا وانثى يعني ان هذا النسل الذي هو ذكر وانثى جعلا له شركاء فيما اعطاهما من النعمة واضافا تلك النعم الى الذين اتخذوهم آلهة فتعالى الله عما يشركون انتهى ملخصا واما الرواية الدالة على صحة هذا الوجه فهي ما رويت في كتاب الاحتجاج للشيخ الاجل ابي علي الطبرسي روح الله روحه في جملة ما رواه من احتجاج ابي الحسن علي بن موسى الرضا صلوات الله عليه في مجلس المامون من قوله ثم قال المامون فما معنى قول الله عز وجل فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فقال الرضا عليه السلام ان حواء ولدت لآدم خمسمائة بطن في كل بطن ذكر وانثى وان آدم وحواء عاهدا الله عز وجل ودعواه وقالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا من النسل خلقا سويا بريئا من الزمانة والعاهة كان ما آتاهما صنفين صنفا ذكرانا وصنفا اناثا فجعل الصنفان لله تعالى شركاء فيما آتاهما ولم يشكراه كشكر ابويهما له عز وجل قال الله عز وجل فتعالى الله عما يشركون فقال المامون اشهد انك ابن رسول الله حقا الخبر قوله وقد يقال العبشمي عبد مناف الى آخره ما يوهم كون الاسم مناف بدون عبد انه يقال في النسبة اليه منافي لا لعبد مع ان القياس في النسبة الى المركب الاضافي الذي يكون المقصود جزؤه الاول هو النسبة الى الجزء الاول فلا احتياج على ما ذكرنا الى ما قاله الجوهري وتبعه صاحب القاموس حيث قال في الصحاح عبد مناف ابو هاشم وعبد شمس والنسبة اليه منافي وكان القياس عبدي الا انهم عدلوا عن القياس لازالة اللبس انتهى فافهم قوله قال الفرزدق الى آخره قوله الفرزدق لقب همام الشاعر كان من خلص اصحاب علي بن الحسين عليهما السلام وامه

غالب على المشهور ونقلنا وجه تسميته بالفرزدق واحواله في شرحنا الشواهد لا نقاد من اراد ها فليرجع اليه والقناة بالفتح الرمح ولعل المراد بها هنا لواء الملك وعلمه والاضافة لامية ويمكن ان يكون من قبيل لجين الماء اي ملكا كالقناة بمعنى الرمح في طوله على الاهلة وقوله عن كلالة بالنصب حال من الضمير في ورثتم والمراد انكم ايها بنو حنيفة ملوك ابا عن جد على انك الكلالة هم الورثة الذين ليس فيهم والد ولا ولد وهي في الاصل مصدر بمعنى الكلال قيل هو ماخوذ من الكل بالفتح وهو الثقل بمعنى الاخوة كلالة لكونها ثقلا على الرجل لقيامه بمصالحهم مع عدم الولد الذي يوجب مزيد الاقبال والخفة على النفس وقيل من الاكليل بالكسر وهو ما يزين بالجوهر شبه العصابة به لاحاطتهم بالرجل كاحاطته بالراس وقيل الاب والابن طرفان للرجل فاذا مات ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب طرفيه فسمي ذهاب الطرفين كلالة وفي المجلد الثاني من كتاب الفتن من البحار الكلالة على ما روي عن ائمتنا عليهم السلام اولاد الاب والام وهم الاخوة من الطرفين او من احدهما والقمي رواه قوم من المفسرين عن ابي بكر وعمر وابن عباس في احدى الروايتين عنه انهما من عدا الوالد والولد وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس انها من عدا الوالد وقال النحو الرازي اختار ابو بكر ان الكلالة عبارة عمن سوى الوالد والولد وهذا هو المختار واما عمر فانه كان يقول الكلالة ما سوى الولد وروي انه لما طعن قال كنت ارى الكلالة من لا ولد له وانا استحي ان اخالف ابا بكر وعن عمر فيه رواية اخرى وهو التوقف وكان يقول ثلثة لان يبينها الرسول صلى الله عليه وآله لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا انتهى ولا يخفى على الفطن الناظر في امثال هذه الروايات ان اوائلهم لم يتورعوا

عن اصل وليت الاتباع للاهواء وتولوا في احكام الله بغير علم ولا هدى من الله ولو كان ما راه عمر في الكلالة احرى وامنه كما زعموا لما جاز له الحكم بخلافه استحياء من خلاف ابي بكر فالله ورسوله احق بان يستحي منهما وممن لا يستحي من ان يقول للرسول صلى الله عليه وآله ان الرجل ليهجر فلا ابعد ممن لا يستحي من احد وبغيره ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله بين لهم الخلافة ففيه دليل واضح على شكه في خلافة ابي بكر وفي خلافته انتهى ما في البحار وانما اطنبنا الكلام هنا تفضيحا لحال الخليفتين لعنهما الله قوله اي اختلافا حقيقيا الى المراد بالاختلاف الحقيقي ما يكون معنويا لا لفظيا والمراد بالمستقر ما لا يستقل العقل وان بذل جهده في فهم الحق فيه بعد اتصاف كل من المتخاصمين كالخلاف في المسائل الشرعية الفرعية قوله وليس في شيء الى يعني ان ذلك الحكم التي لم يتمسك فيها بقول رسول ولا كتاب لا يمكن القول بكونها صحيحة تامة مثبتة لهذا الادعاء فيلزمهم بطلان قاعدتكم هذه وايضا ثاني قاعدتكم هذه كلا من الكتاب والسنة اللتين تعتقدون صحتهما وصدقهما اذ ربما استدل فيها بادلة عقلية على اثبات هذا المدعى فلو لم يرفع الخلاف الحقيقي الا بقول الرسول او الكتاب لما استدل فيهما على هذا المدعى الذي فيه خلاف حقيقي بالادلة العقلية وحاصل الجواب عن كلام التوهمين هو ان الخلاف فيما نحن فيه وان كان حقيقيا الا انه ليس مستقرا بالمعنى الذي بيناه لا يستقل العقل الخالي عن المشككات الناظر في شواهد الربوبية برفع الخلاف فيه كما لا يخفى قوله فانه لما كان الاسلام الى مراده انه لو قيل انكم استدللتم على بطلان الاجتهاد بالآيات التي يقولون انها محكمات لا يدل جليه على ما زعمتم لانا لا نسلم كونها محكمات فان المحكم من الآيات على ما ذكرتم في صدر الثاني عشر من اول كتاب العقل هو ما يعلم المراد به كل

عارف باللغة العربية بدون حاجة الى معلم والشيخ شيوخه ونحن لا نعلم من هذه الآيات
بطلان الاجتهاد بل غاية ما في المقام انا نظن بطلان الاجتهاد وذلك لاحتمالها معاني آخر
ولو كانت بعيدة او لتقبلها التأويل والتخصيص او بنحو ذلك من الاقاويل الجارية
على السنة اهل الاجتهاد ومن يجئ بعدهم فلا تفيد العلم لتوقف العلم بها بالمحكمات
اخرى وكتاب آخر ومن هنا فحاصل الجواب انكار حصول العلم من تلك الآيات ببطلان
الاجتهاد لمكابرة وبغي كما يظهر من قوله تعالى من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فلا حاجة
في تبيين المراد من هذه الكلمات الى محكمات اخرى حتى يلزم الدور والتسلسل لان
الاحتمالات البعيدة وما يجري مجراها جارية في كل آية محكمة فيلزم اما الدور
واما التسلسل وهو غير مخفي على المنصف وانما قال قدس سره نظيره لان الكلام هنا في
مسئلة من اصول الفقه وثمة في مسائل من الكلام قوله ما اسمك اي الاسم والكنية من اقسام العلم
الشخصي ولم يقسم ثالث يسمى لقبا فلنذكر تعريف المقسم والاقسام ليفهم المرام فالعلم
الشخصي اسم يعين مسماه تعيينا مطلقا اي بدون غير قيد زائد عليه بل بمجرد الوضع والعلم
فبذكر التعيين خرج النكرات كرجل وتمر اما الاول فظاهر واما الآخران فلان
التعيين فيهما ليس من حيث الوضع بل من حيث ان المسمى متفرد في الوجود الخارجي وبذكر
الاطلاق خرج ما سوى العلم من المعارف فان تعيينها انما هو بقيد كالالف واللام او
الاضافة او نحوها على ما بين في محله والكنية كل مركب اضافي في صدره اب او ام كابي بكر و
ام كلثوم وزاد الفخر الرازي او ابن او بنت كابن داية للغراب وابن آوى والحجل والهرة وابا
حطي للغراب وبنت الارض للحصاة واللقب كل ما اشعر برفعة المسمى او صفته

معز الاسم والكنية واللقب

كزين العابدين لعلي بن الحسين عليه السلام والنفس الباقر لجعفر بن قرنها بالقاف وراء وقرنت
وعين بعضها بصورة التصغير والاسم ما عداهما وقيل الاسم يقصد به دلالة الذات
المعينة واللقب يقصد به الذات مع الوصف هذا خلاصة ما اورده الازهري في التصريح
قوله الاستفهام هنا انكاري الخ هذا الاستفهام نظيرها في قوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام
لهم ايد يبطشون بها الآية وانما لم يحمل على الحقيقة لان الاستفهام الحقيقي المعاول الجزم
انما يكون اذا كان بزعم المتكلم ان احد الجانبين واقع لا محالة يطلب تعيينه اص هنا عصوصه
وحل شانه عليه السلام عن امثال هذا التوهم قوله وهذا على سبيل عد الاقسام الغير المحصلة الخ و
وذلك لان الزنديق لا يقول بملك السماء ولا ملك الارض بل يزعم ان المدبر هو الدهر الذي
لا انكار له قوله وهو شاذ الخ اي باب ضرب شاذ في المغالبة والقياس رده الى باب ضرب على ما ثبتت
الابواب المجردة الى باب نصر كما بين في علم التصريف ولما ضى باب ضرب بالذكر اقتصارا
على موضع الحاجة قوله وقيل اي تخصم الخ القائل مولانا محمد امين الاسترابادي رحمه الله على
ما قيل فعلى هذا يكون تخصم بصيغة المعلوم من باب ضرب وليس من باب المغالبة و
معموله محذوف اي تخصم نفسك وفي الشرح هذا ايضا يحتمل لكنه بعيد ثم ان فيه وجه كونه
مخصوما انه ان اقر بوجود ملك واله هو واثبه عيبا فقد اقر بما في مذهبه من نفي المعبود
والعبودية له وان قال ليس هناك ملك واله يكذبه ما دل عليه هذا من الاسماء
باعتبار الوضع الاضافي لان لها بحسب اللغة والعرف معنيين وحقيقة تركيبية من اجل
الاضافة والظاهر المتبادر ان الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلا ينبغي للعاقل ان
ينكره وهذا الوجه من الوجوه الاقناعية التي تورث الشك فيما ذهب اليه من نفي الاله

وهذا هو المعتمد في هذا المقام لان الحكيم يبادي منه بمرض الجهل البسيط بالدليل والبرهان
انتهى قوله من باب التفعيل جوز في الشرح كون فاعل قال عبد الله الديصاني وقبح مجردا وقول
فاعله الرقال وانما حكم بقبح قوله لعلمه بانه مخصوم لو اجاب انتهى قوله اذا فرغت من الطواف
فاتنا في الشرح فيه دلالة على جواز دخول الزنديق في المسجد لانه عليه السلام لم يأمر باخراجه
وحمل عدم الامر به على عدم الاقتدار او على التقية محتمل انتهى قوله لان غاية ما يقتضي
حاله اي حاصله الى انكار الزنديق للصانع لا بد ان يكون مستندا الى دليل وهو اما دليل يقتضي
انه لا صانع واما انكاره الحدوث والفناء الذي دليله عدم رؤيتهما بناء على انه
لو ثبت عدم الحدوث والفناء لثبت ايضا عدم الصانع بالمعنى الذي مر مرارا لما بينهما
من التلازم واما عدم رؤيته لنفي الصانع ولا يكون شيء من هذه الثلثة مستندا للانكار
اما الاول فلانه لا دليل كذلك واما الثاني فلان عدم رؤيته للحدوث والفناء لا
يكون دليلا لعدمهما بل غاية ما يستفاد منه الشك في وجودهما وعدمهما كما ان
عدم دخوله تحت الارض لا يدل على ان ليس شيء تحتها كما اعترف الزنديق به واما
الثالث فلما ذكرنا فان عدم دلالة الرؤية على العدم وانما لم يتعرض قدس سره
لهذا الاخير لظهور بطلانه من بطلان الثاني فثبت ان لا دليل للزنديق في الانكار
فلا يجوز له ان يكون منكرا للصانع وسقط بما قررنا ما قد يتوهم هيهنا من انه اذا امكن ان
يكون عدم الرؤية مصححا للجواز انكار الحدوث والفناء فلم لا يجوز ان يكون مصححا لجواز
انكار الصانع ايضا كما لا يخفى قوله وذلك لانه لم يثبت الخ ذلك اشارة الى قوله لان
غاية ما يقتضي الخ وقوله يقتضي بمعنى يثبت من باب الافعال وانما عدل عنه للافتنان

ما استدل به على جواز دخول الزنديق في المسجد

عدم ح

والمراد انه لا دليل يثبت عدم الصانع لا بلا واسطة كان يوجد دليل يثبت عدم الصانع ولا
بواسطة كان يوجد دليل يثبت شيئا يقتضي ثبوته ثبوت عدم الصانع مثلا لو ثبت بدليل عدم حدوث
ما سواه تعالى وعدم فنائه لثبت عدم الصانع بواسطته البتة ففي الكلام اشارة الى ان ما استدل به الزنادقة
الفلاسفة على اثبات القدم كلها مدخول لا يثبت شيء منها ما ادعوه فافهم قوله ما استفهامية اي الذي
تحتها الاولى ان يقول اي شيء تحتها بناء على ما صرح به غير واحد من النحاة ان ما الاستفهامية
بمعنى اي شيء المنكر ولهذا قال قدس سره في توضيح قوله فما يدريك اي اي فكر واستنباط مع ان تفسيره
ما الذي من قبيل تفسير الشيء بنفسه نعم قوله ما الذي صرح في الاستفهام من ما تحتها لكن ما فيه
استفهامية بمعنى اي شيء وخبر مقدم والذي مبتدأ مؤخر او بالعكس وتحتها باعتبار العامل المقدر
صلته ولا فائدة في ارتكاب هذا التقدير فانه اذا لم يكن الذي مقدرا كان تحتها خبرا لاي
شيء ويفهم المعنى كما لا يخفى قوله او موصولة اي ما هو تحتها الخ الاولى ما حصل تحتها او نحوه لان يكون
الظرف بتقدير الجملة الفعلية صلة لما ذكر على ما قرره قدس سره يلزم كون الظرف باعتبار المتعلق
خبرا للمبتدأ وكون الجملة الاسمية صلة لما وفيه مع ارتكاب زيادة الحذف الغير المحتاج اليه انه يلزم
حينئذ حذف صدر الصلة وهو في غير اي ضعيف على الاكثر قوله هذا رمز منه الخ وذلك لان باعث
ظنه بعدم شيء تحتها هو اصالة العدم وهو جار في وجود الصانع فعدم الصانع ايضا مظنون
له بناء على هذه الاصالة قوله ولستيقن بصيغة الخطاب الخ في نسخ الوافي بصيغة الغيبة وقال رحمه الله
في كتاب الصدوق رحمه الله عجز ما لم يستيقن وهو الصواب ويمكن تصحيح ما في الكافي بان يقرأ ما لا يستيقن
على صيغة المجهول وفي بعض النسخ لمن لا يستيقن على المعلوم يعني من يستيقن شيئا فيقول الظن
لعلة تقتضي ذلك فليس بعاجز في معرفته وانما العجز لغير المستيقن انتهى والمنقول في الشرح لمن لا

سؤال

يستيقن ثم قال وفي بعض النسخ لما لا يستيقن بلفظ ما وهي مصدرية وفاعل الفعل ضمير يعود الى الظان المفهوم من الظن انتهى قوله ظاهره انه عليه السلام الخ اول في الشرح قوله عليه السلام قد حلت تحتها تاويل لا حاجة معه الى هذا الظاهر حيث قال قد ظلت تحتها من جانب المشرق او من جانب المغرب او من النزول في عمقها انتهى ولا يخفى بعده قوله التانيث لتغليب الارض الخ ويمكن ان يكون التانيث مبنيا على جواز ارجاع ضمير الجمع المؤنث الى الجمع الغير العاقل كما قال ابن الحاجب والنساء والايام فعلت وفعلن وعليه ورد قول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب قوله المحاج عليه على بنائه ومتعلقه بتصدى والضمير عايد الى الجحد اى يتصدى للمحاجة بناء على الجحد والانكار قوله على العدم على عهدية اللام في العدم للعهد الخارجي اى عدم الصانع وقوله على عهدية اشارة الى ان اصالة العدم وان كانت امارة لكل الاعدام لا لهذا العدم بخصوصه فمجردها لا يصح ان يعتقد شيئ غايته ما في الباب انه يحصل ظن والظن غير قابل لان يتمسك به في مقام الحجاج قوله والمراد بالشك الخ اقال والمراد اشارة الى ان ما ذكره ليس معنى الشك حقيقة بل هو لازم معناه الحقيقي الذي هو كون المتشخص بحيث يتساوى وجود الشيئ وعدمه عنده لا يمكن له الحكم بتحقق احدهما في الواقع قوله فلعله الخ في الشرح كلمة لعل للرجاء والطمع واصلها عل واللام في اولها زايدة انتهى ويوافقه ما في مجمع البحرين والاشهر بين النحاة ان كلا من لعل وعل لغة براسها وفيها لغات اخر لا حاجة الى ذكرها هنا وقد ذكرناها في الانتقاد قوله فهو كالظاهر اى يستعمل مثل اسم الظاهر في عدم تغير صورته في حالتي الرفع والنصب وقد يستعمل بهذه الصورة في حالة الجر ايضا كما في دعاء منسوب الى ابرهيم على نبينا وآله وعليه السلام فقلناه في عيون الحيوة وهذا لفظ يا هو يا هو يا من ليس كهو الا هو والمذهب فهو الثالث واما الاولان فهما مبنيان لفظا على الفتح ومحلا على الضم واما الرابع

فلفظا مبني على الفتح ومحلا مرفوع على اسمية ليس على القول بكون عمله للفعلية واما على القول بكون عمله للنفي فرفعه على الابتدائية لان النفي قد انتقض بالا ومن ان الخبر ايضا قدم قوله ولا يجوز الاتيان بالضمير المنفصل الخ صرح بذلك جميع النحاة ومنهم ابن مالك في الفية حيث قال وفي اختيار لا يجي المنفصل اذا تاتي ان يجي المتصل والحاصل ان الانفصال هو الاول مع امكان اتصاله بحسب الظاهر دليل على انه ليس مستعملا من حيث هو ضمير بل مستعمل من حيث هو اسم من اسماء الصانع كالرازق والقادر وامثالهما ومن ثم ليس له مرجع كالامرجع لصانع وشبهه في قولنا يا من ليس صانع الا هو يا من ليس رازق الا هو ليس قيوم الا هو وبما قررنا يظهر اندفاع ما قد يتوهم هنا من ان هذا ليس نصا في المدعى لجواز ان يكون اسم ليس مستترا فيه ويكون هو تاكيدا له وذلك لانه لو كان الامر كما يتوهم لكان المستتر مستعملا من حيث هو ضمير البتة ولا بد له من مرجع ولا مرجع له ثم انه قدس سره جعل هذا نظير الثالث لا الاول والا دليل كونه كالظاهر تمة رفعه بحسب الظاهر وههنا انفصاله بحسب الظاهر ان قلت لم استدل بانفصال الاول دون رفع الثاني مع انه اوفق بالمقام بان يقول القياسي نصب هو لانه مستثنى من كلام غير موجب لم يذكر المستثنى منه فيه والقياس في مثله ان يعرب على حسب العامل والعامل هنا ليس الذي يقتضي نصب ما بعد الا على الخبرية لعدم تاثير الا في انتقاض عمله الا على عمله للفعلية فعدم نصبه في الظاهر دليل على استعماله كالظاهر قلت لانه يمكن ان يرد عليه بان رفع الثاني على لغة من قال ليس الطيب الا المسك بالرفع على انه لا يجوز كون هو في الثاني مستعملا كالظاهر اذ لو كان كذلك لكان هو الاول ضميرا لاحتياج الموصولة الى العايد وفيه قصور من حيث الاعراب والمعنى اما الاول فلان هو الاول حينئذ مبتدأ من المستتر في ليس العائد الى من او نائب عما كان حقه ان يكون مستترا وفي الكل تعسف واما الثاني فلانه يستلزم قصره تعالى على صفة واحدة كما في نحو يا من ليس الا رازقا او الا عالما وحمله على الحقيقة ظاهر الفساد على القلب او

نيابة بعض الضمائر عن بعض الافراد من قبيل خرط القتاد قوله باستعارة المراد بالاستعارة هنا معناها اللغوي وهو استعمال شيئ مقام شيئ بالعارية وهذه الاستعارة في الضماير شايعة عندهم كما قيل في نحو لولاك ان الكاف مستعمل مقام انت وفي لولاي ان الياء مستعمل مقام انا وفي كما انت ان انت مستعمل مقام الكاف قوله نظير ما يجي في كتاب الحجة الخ انما جعل قدس سره هذا نظير الامثلة لانه ليس نصا في الاستعارة اذ الاستعارة مبنية على ان يكون نفسي مفعولا ثانيا لخبرتك ويكون هم عطفا على نفسي كما صرح قدس سره في الشافي واما ان كان نفسي مبتدأ محذوف الخبر وهو مقول فكان هم ايضا مبتدأ محذوف الخبر هو مقتولون وكان قوله نفسي اوهم استينافا فالبيان خبرتك ودالا على المفعول المحذوف لخبرتك وهو نفسي او اياهم بناء على ان خبر يتعدى الى اثنين كما صرح قدس سره في الشافي فلا استعارة فتامل ثم حاصل معنى الحديث على ما في الشرح موافقا لما في الشافي ان غضب الله على الشيعة لكثرة مخالفتهم وقلة اطاعتهم وعدم نصرتهم للامام الحق والتحير لتحصيل المفارقة واختيار الامام عليه السلم موت نفسه للشوق الى لقاء الله تعالى وللشفقة على الشيعة ولئلا ينقطع نسلهم بالمرة ولتوقع خروج العلماء من اصلابهم قوله اى لعل انا في شك امام ذلك الخ المراد بذلك لفظ ذلك المذكور في كلام الزنديق كما يشعر به تعبيره قدس سره عن اسم لعل بالضمير المرفوع المنفصل فالمقصود ان لفظ ذلك قائم مقام انا في شك ولو كان ذلك اشارة الى لعل ذلك وكان المقصود ان لعل ذلك قائم مقام لعل انا في شك لكان الاولى لعلي بالضمير المنصوب المتصل اللهم الا ان يقال اناب قدس سره المرفوع المنفصل عن المنصوب المتصل ثم انه قدس سره في الشافي جعل ذلك اسما للعل وقد رجحه وقال التقدير لعل ذلك حالي اى الشك حالي او لعل ذلك واقع وهو اظهر كما لا يخفى قوله لما كان الخ الملاطف لقال الاولى فكان ناقصة وعلى الجاهل خبرها وسؤال اسمها يعني ان امره عليه السلام بالتفهم مبني على

وجوب السؤال والاستماع والتفهم على الجاهل قوله اى لا يزعجنا الخ الازعاج بزاء معجمة وعين مهملة وجيم الاقلاق بمعنى جعل الرجل مضطربا وقلع الشيئ من مكانه والمراد انه لا يشككنا الوهم ولا يتزلزل بتشكيكات المشككين قوله وعلى الثاني يلجان الخ انما حكم بهنا بكون يلجان مفعولا ثانيا مع ان موضع هذا الحكم بعيد هذا كما صرح فيه ايضا تنصيصا على ان الترديد بقوله والجملة استيناف بياني او مفعول ثان ناظر بتمامه الى الترديد في معنى الرؤية لان كلا الاحتمالين في يلجان جار على تقدير كل من احتمالي الرؤية ولا ابهام من قبيل اللف والنشر المعكوس بالنسبة اليها فلا تتوهمن انه يلزم عليه قدس سره اضطراب اما كون الحكم بمفعولية يلجان هنا عبثا وفي غير موقعه واما كونه فيما بعد مستدركا فتامل قوله الواو الاولى بمعنى مع انما جعلها بمعنى مع لان المقصود هنا الاستدلال بحال الشمس والقمر على ان للعالم محدثا مثبتا كما يشهد له قوله عليه السلام ليس لهما مكان الا مكانهما فذكر الليل والنهار هنا بالتبع وحاصل هذا الدليل ان للشمس والقمر احوالا تدل على هذا المدعى وهذه الاحوال بعضها بالنسبة الى نفسهما وهو كونهما مسخرين الذي اشار عليه السلام اليه بقوله فان كانا يقدران الخ وبعضها بالنسبة الى المكان الذي اشار اليه بقوله يلجان الى قوله الا مكانهما وبعضها بالنسبة الى الزمان الذي اشار اليه بقوله وان كانا غير مضطربين فلم لا يصير الليل الخ ولا يقدح هذا في ان يكون الليل والنهار ايضا باعتبار احوالهما وليلا اخر على ان للعالم محدثا مثبتا كما يشعر به تكراره تسخرهما في قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار وقال تعالى ان في اختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الابصار وقد بين دلالتهما في موضعه قوله دائبين قال الطريحي رحمه الله الداب مرور الشيئ في العمل على عادة جارية فيه انتهى وقيل الداب التعب والجد فكان الشمس والقمر يتعبان بسبب جدهما في حركتهما وآثارهما وتاثيرهما في ازالة الظلمة وفي اصلاح النبات والحيوان فان الشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل

ثم ان في الصحاح هكذا والدائبان الليل والنهار انتهى وفي القاموس هكذا او الدائبان الجديدان انتهى وهو سهو منهما ان كان تفسيرا لما في القرآن قوله والضمير للشمس والقمر تذكير الضمير لتغليب القمر او لان ارجاع الضمير المذكر الى المؤنث الغير الحقيقي جائز وان كان قليلا كما قيل في قول الشاعر فلا مزنة ودقت ودقها ولا ارض ابقل ابقالها قوله ورجحان عطفت على يجاب قوله لمنافعنا انما خص المنافع بافراد الانسان لان المنافع الواصلة الى ساير المخلوقات من الحيوانات والنباتات آئلة في الحقيقة الى افراد الانسان ولهذا قال تعالى وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار اي لاجلكم قوله والمراد مكانها المعلوم بالرصد الى آخره لما كان توضيح المرام هنا مبنيا على بسط ما في هذا المقام اقول لا يخفى ان من المحسوس الذي لا خلاف فيه ان كلا من النيرين ربما يبعد من مركز العالم وربما يقرب منه ومع هذين ربما يبعد من القطب الظاهر للمعدل وهو القطب الشمالي في معظم المعمورة وربما يقرب منه لكن لا يتجاوز الشمس في غاية البعد من المركز عن موضع سماه ارباب الهيئة اوج الفلك الخارج وهو موضع تماس محدب الفلك الخارج ومحدب هذا الفلك بزعمهم ولا في غاية القرب منه عن موضع سموه حضيض هذا الفلك وهو موضع تماس مقعر الخارج المقعر بزعمهم وكذا لا يتجاوز القمر في غاية البعد من المركز عن موضع سموه اوج فلك المائل وهو موضع تماس محدب الفلك المائل ومحدب الفلك الحامل بزعمهم ولا في غاية القرب منه عن موضع سموه الحضيض وهو موضع تماس مقعر الفلك الحائل ومقعر الفلك الاول المماس صورته بحسب التسطيح



وكذا لا يتجاوز ان في غاية البعد من هذا القطب عن راس الجدي ولا في غاية القرب منه عن راس السرطان لكن قطعها كلا من هاتين المسافتين انما هو بحركة مستمرة متسقة في البطوء والسرعة في مدة مضبوطة نذكرها بعيد هذا ان شاء الله تعالى بل الخلاف في ان هذه الحركات المتسقة هل هي جارية على النيرين انفسهما بدون افلاك جزئية فيسبح كل في فلكه كالطير في الهواء والسمك في الماء ويخرق ويلتئم فلكه بحركته او لا بل الحركة جارية على افلاكها الجزئية والكلية ومشاهدة فيهما لكل منهما مستقر في مكان متحيز لم يبرح منه ولم يجز خرق ولا التيام في الافلاك فالاول قول المحققين المتشرعين المقتفين لمنطوق الآيات والروايات والثاني زعم المتبعين لتابعي الخيالات التي سموها الحدسيات بل بجايتوهم من ظاهر كلام الامام عليه السلام هنا ايضا والتحقيق يطلب مما هو حقيق وعلى التقديرين لا خلاف في ان لمنطقة فلك البروج اجزاء يسير فيها الشمس بالمحاذاة ويكون عودها الى الجزء الذي زالت عنه كاول الحمل مثلا بعد مضي ثلثمائة وخمسة وستين يوما بليلة وست ساعات مستويات تقريبا في عرض السنة الكبيسة وهي الزمن الحلالية وبزيادة يوم بليلة عليها تقريبا في السنة الكبيسة منها ويسير فيها القمر بالمعنى الذي مر في سبعة وعشرين يوما بليلة وثماني ساعات مستويات تقريبا ففي كل آن يحاذي مركز كل من النيرين جزء واحدا من تلك الاجزاء يمكن تعيينه بالرصد والحساب فمنطقة فلك البروج ايضا مكان للنيرين بحسب المشرق والمغرب يعود كل منهما الى ما زال عنه من اجزائه بعد المدة التي بيناها آنفا وما بين راس السرطان وراس الجدي الذي يعبر عنه بضعف الميل الكلي ويقدر بثمان واربعين درجة او اقل مكان آخر لهما بين الجنوب والشمال يسير كل منهما من مبدئه الى منتهاه في نصف تلك المدة تقريبا على ما ضبطوه فظهر ما من ان للشمس اربعة امكنة احدها الفلك الرابع من الافلاك المتسقة على

المشهور وثانيها جزء معين من ذلك الفلك يكثر الاطلاع عليه بالرصد والحساب وهذا التعيين نوعي عند المحققين اذ هو في كل آن جزء واحد من اجزاء المكان الذي سماه ارباب الهيئة منطقة خارج المركز غير ساكن ولا حقه وتخص عند ارباب الهيئة اذ هو جزء خاص من تلك الاجزاء بزعمهم استقرت الشمس فيه منذ حدثت وثالثها ورابعها الجزء المحاذي لمركزها من اجزاء منطقة البروج باعتبار وقوعها بين المشرق والمغرب وباعتبار وقوعها بين الشمال والجنوب وكذا القمر اربعة امكنة احدها الفلك الاول من الافلاك المذكورة وثانيها جزء معين من اجزاء المكان الذي سموه منطقة الحامل وهذا التعيين ايضا نوعي عند المتشرعة بمعنى انه في كل آن واحد من تلك الاجزاء غير سابقه ولا حقه وتخص عند ارباب الهيئة بناء على زعمهم انه مستقر في جزء خاص من اجزاء التدوير الذي هو من اجزاء الحامل وثالثها ورابعها الجزء المحاذي له تقريبا او تحقيقا من اجزاء منطقة البروج باحد الاعتبارين المذكورين سابقا وكل من هذه الامكنة للشمس والقمر يعلم بخصوصه في اي وقت اريد بالرصد والحساب ويمكن تقرير الدليل على تقدير كون المراد بالمكان في هذا المقام اي الامكنة اريد لكن لما كان الاشهر عند اهل الرصد والحساب التعبير بمكانها عن مكان سيرهما بالمعنى الثالث او الرابع كان الاظهر ان مراد الشارح قدس سره في الاحتمال الاول احد هذين المسيرين وتقرير الدليل ح ان يقال ان تعيين هذا المسير بحيث لا يتعديانه اصلا مع تشابه امكنة الفلك بالذات والطبع وبالنسبة اليهما ومع عدم اقتضائهما ترجيح مسير على آخر بناء على ان شعورهما وكلا لا شعور له لا يكون مرجحا لتعيين مسير على آخر وجعل حركتهما مستمرة متسقة لا تختلف بالبطوء والسرعة وتعيين هاتين المدتين لسيرهما بحيث لا يزيد ساعة ولا تنقص في مر الدهور والاعوام مع التشابه وعدم اقتضائهما الترجيح الذي ذكرنا مما لا يمكن الا ان يكون من صانع

بالمعنى الذي ذكره قدس سره قبل هذا اذ عليه ترتب نظام عالم الكون والفساد وصلاح حال البلاد والعباد كما لا يخفى لذي العيان المغني عن البيان فتبارك الله رب العالمين وتعالى الله الملك الحق المبين والمراد بالمكان في الاحتمال الثاني هو احد المعنيين الاولين وتقرير الدليل ح ما تعرض قدس سره لبيانه ويظهر من كلامه قدس سره ان بين الاحتمالين فرقا آخر هو ان الاول مبني على اعتبار المكان من حيث هو معلوم كما هو الواقع وان الثاني مبني على اعتباره مع قطع النظر عن معلوميته لعدم توقف الاستدلال على المعلومية قوله وضمائر المعقولات الى آخره اما مصدر مضاف الى فاعله او مضاف الى ما بقي ولا الجواب كقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فجهوا اما فعل ففيه ضمير عائد الى ابي عبد الله عليه السلام وما بقي بالنصب مفعول به له والاستظهار معقول له بالواسطة قوله وتجويز النفع الى آخره حاصله انه لا يجوز نفع للانهار ولا للرياح في الجريان والهبوب بناء على ان لا شعور لها فلا بد ان لا يجوز نفع للشمس والقمر في دوام الحركة لعدم شعورهما ايضا وادعاؤه الفرق تحكم وسفسطة ولا يخفى ان هذا مبني على ما هو المذهب المنصور الذي ادعى السيد السند الاجل المرتضى رحمه الله عليه الاجماع حيث قال في كتابه المسمى بالدرر والغرر لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحيوة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب وانها مسخرة مدبرة مصرفة وذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ضرورة انتهى ويوافقه ما في كتاب المقالات للشيخ الاجل المفيد طاب ثراه وبالغ السيد ابن طاوس قدس سره في رسالته في الانكار على من اعتقد النجوم ذوات ارادة او فاعلة او مؤثرة واستدل على ذلك بدلائل وايده بكلام كثير من الافاضل فلا التفات الى قول من زعم ان الكواكب احياء ناطقة كما في المجلد الاول من السماء والعالم من كتب البحار من قوله احتج ابن سينا على ان الكواكب احياء ناطقة بقوله تعالى كل في فلك يسبحون فان الجمع بالواو والنون لا يكون الا للعقلاء وبقوله تعالى

كل في فلك

والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين والجواب انما جعل واو الجمع للعقلاء للوصف بفعلهم وهو السباحة انتهى
وقس عليها السجود ومما يؤيد هذا الجواب قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان
كانوا ينطقون ثم نقل فيه في باب عصمة الملائكة انه عن فرقة من الصابئة انهم قالوا الدليل على كون
هذه الاجرام الفلكية احياء وجهان الاول انه لا شك ان الحيوة اشرف من الجمادية فكيف يحسن في
الحكمة خلق الحيوة في الاجسام الخسيسة نحو ابدان الخنافس والديدان واخلاء هذه الاجرام الشريفة
النورانية والروحانية عن الحيوة والثاني ان هذه الافلاك متحركة بالاستدارة فحركتها اما ان تكون
طبيعية او قسرية او ارادية لا جايز ان تكون طبيعية لان المهروب عنه بالطبع لا يكون بعينه مطلوبا
بالطبع وكل نقطة فرضنا الفلك متحركا عنها فانه يتحرك عنها هي عين حركته اليها فيستحيل ان يكون تلك
الحركة طبيعية ولا جايز ان تكون قسرية لان القسر هو الذي يكون على خلاف الطبيعة فاذا قد بطلت
الطبيعة وجب بطلان كونها قسرية ولما بطل القسمان ثبت كونها ارادية فثبت ان الافلاك والكواكب
اجرام حية عاقلة انتهى ولم ينقض ولم افهم الجواب عن هذين الدليلين العليلين لا من تلقاء نفسه ولا نقله
عن غيره واقول يمكن الجواب بوجوه نذكر بعضها تحرزا عن الاطناب فنقول على اول دليلهم ان الخساسة
والشرافة اللتين ادعوهما فانهما لحجب الاذهان القاصرة عن الحكم والمصالح القاهرة و
نظيره قول ابليس اللعين خلقتني من نار وخلقته من طين وبعد التسليم نقول مجرد
الاستبعاد لا يكون حجة على العباد ولا سيما مع الغفلة عن اسرار المبدا والمعاد مع ان
في الاجسام الارضية ايضا اجراما نفيسة جامدة منها الماء الذي منه حيوة اولي الابدان
ومنها الهواء الذي به يعيش اكثر الحيوان ومنها الياقوت والالماس واللؤلؤ والمرجان
وعلى ثاني دليلهم انا نختار الشق الثاني ونقول قولهم فاذا قد بطلت الطبيعة الى باطل

ولسلوك الصابئة وزعمهم على حيوة الافلاك

اذ ما ثبت بطلانه على تقدير التسليم انما هي الحركة الطبيعية المستديرة فلعل مقتضى الطبع
فيما نحن فيه كانت حركة مستقيمة وسكونا فحركتها المستديرة قسرية لانها مخالفة لكل منهما
فلم يثبت كونها ارادية كما هو زعمهم الفاسد ورايهم الكاسد هذا ما عن لي ولله الحمد ومن الادلة السمعية
على كون تلك الحركات قسرية من المتواترات منها قوله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات
قوله والنهار يتقدم ولا النهار الى حاصل كلامه قدس سره ان النهار عطف على الليل و
العطف اما للانفراد او للانسحاب فان كان للانفراد فلا بد من تقدير لا لورود النفي
على المعطوف عليه فيكون المراد انهما ان كانا غير مضطربين وجب اضطرابين بعنوان
البدلية اي يمتنع تحققهما وانتفاؤهما معا في زمان واحد وفي مكان واحد هو فوق
الارض مثلا وهما صيرورة الليل نهارا سرمدا وصيرورة النهار ليلا سرمدا لكن التالي وهو
تحقق احدهما منتف فالمقدم مثله اما انتفاء التالي فظاهر واما الملازمة فلانهما لو لم يكونا
مضطربين لوجب توقفهما لما مر من انه ليس لهما ان يقع سعوهما الى دوام التوقف وان تم انه
هذا التوقف لو وقع لكان اما فوق الارض فالملازم اول الامرين واما تحتها فالملازم
ثانيهما وان كان العطف للانسحاب فلا يجوز تقدير لا اذ النفي حينئذ راجع الى مجموع الامرين
والمراد انه لو كانا غير مضطربين لوجب لحقق مجموع هذين الامرين اي كون الليل نهارا
في موضع دائما وكون النهار ليلا في مقابله دائما لكن التالي وهو تحقق مجموع الامرين منتف
فالمقدم مثله اما انتفاء التالي فظاهر واما الملازمة فلما بيناه قبيل هذا قوله بنوع من المجاز لما
وذلك لانهما كالالة له تعالى في ايصال المنافع فكما يجوز اسناد الفعل الى الالة مجازا مثل ان تقول
قطع السكين البطيخ كذا يجوز اثبات الحكمة لهما مجازا ثم انه يمكن ان يقال ان افعل هنا للالة

على الزيادة مطلقا اي له الموصوف به المتصف بحجة كاملة من هذه الحيثية فيظهر انه
ان الله تعالى حكيم كاملة على غاية الكمال فليس المراد تفضيل حكمة تعالى على حكم غيره ويؤيده عطف
الاكبر عليه فان الظاهر في معناه هنا ان الله تعالى كبير كاملا ومثله قوله تعالى اصحاب الجنة
يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا قال البيضاوي في تفسيره التفضيل اما لارادة الزيادة
مطلقا او بالاضافة الى ما للمترفين في الدنيا انتهى وتقل الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان
انه قال معنى خير واحسن هنا انه خير في نفسه لا بمعنى انه افضل من غيره كما في قوله تعالى
وهو اهون عليه اي هو هين عليه وكما يقال الله اكبر لا بمعنى انه اكبر من شيء غيره
انتهى ولا يخفى ان تفسير اهون بهين لا يناسب مقام الاعتضاد ولو علم جواز حمله على الظاهر
في معناه ان الاعادة هين عليه هونا كاملا او اهون للسهولة وقيل فيه اقوال آخر مذكورة
في مجمع الطبرسي رحمه الله ومثله قول علي عليه السلام لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان
افطر يوما من شهر رمضان فان المراد ان صوم يوم من شعبان محبوب عندي عليه السلام
محبوبية كاملة فذكرهما فيما نحن فيه وذكر من ان افطر في الحديث لمناسبة المقام وارادة
التخصيص والتوضيح نظير الاضافة في نحو يوسف احسن اخوته وفينا افضل قريش فان
المعنى ان يوسف حسن كاملا من بين اخوته والنبي عليه السلام فاضل كامل من بين قريش قال
الشارح الرضي عند قول ابن الحاجب واذا اضيف فله معنيان الى قوله الثاني ان يقصد
زيادة مطلقة هكذا اي يقصد تفضيله على كل ما سواه مطلقا لا على المضاف اليه وحده
انما تضيفه الى شيء لمجرد التخصيص والتوضيح انتهى فظهر بما تلونا عليك ان لا حاجة الى
التزام ما ذكره الشارح الرضي رحمه الله بقوله ولا يخلو المجلو من معنى التفضيل هنا ولكنه

بيان ان افعل التفضيل قد يكون للزيادة مطلقا وانه يستعمل بمعنى

المستقر المكان الذي يكونون فيه في اكثر اوقاتهم مستقرين يتجالسون ويتحادثون والمقيل المكان الذي ياوون اليه للاسترخاء والتمتع بالازواج كشاف

قوله ان الاعادة هين عليه لانه تعالى ان تذكر عليهم بما انكروا على ان تكون انكار الحشر كان التنزيل بمعنى الشمس بازعة وقال البيضاوي على ما صرح به تنبيه منه سلمه الله

المفضل في المعنى اما تحقيقا كما في قوله تعالى احسن منه عملا او تقديرا كقول علي عليه السلام لان اصوم يوما
الى لان افطر يوم الشك الذي يمكن ان يكون من رمضان محبوب عنده الى ان في تقديره محبوبا
الى نفسه ايضا ثم فضل صوم يوم من شعبان عليه فكانه قال هب انه محبوب عندي ايضا اليس صوم يوم
من شعبان احب منه وقال الطبرسي اعلمنى بهم خيرا منهم اي في اعتقادهم ان فيهم خيرا وان لهم ثوابا
لكن في اعتقادهم ايضا وان لم يكن فيه شيء ومثله قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا كانهم لما
اختاروا موجب النار اختاروا النار وقال تعالى اعلم من الجار فكانك قلت ان الذي له يكون
للجار علم فانت مثله مع زيادة وليس المقصود بيان الزيادة بل الغرض التشريك بينهما في شيء معكم
المتغاير عن الجار انتهى بل الاظهر في كل من هذه الامثلة ان المراد الدلالة على كمال هذه الاوصاف
لا التفضيل على الغير فافهم واجيب بتفسير الاحكم بانه حكمة اولى من تفسيره باكثر احكاما والتزام ان
التفضيل بين من المزيد فيه على الشاذ وذو مثل الاخضر من الخضا ووالاطلس من الافلاس
كما في الحاشية وفي الشرح الظاهر ان احكم اسم التفضيل من الحكم بمعنى القضاء ومنه با احكم الحاكمين
لا من الاحكام كافلس من الافلاس لئلا يرد انه شاذ والمراد بكونه احكم واكبر انه حاكم عليهما ومؤثر فيهما
فلانها له يكون قضاء واتم حكما واكبر رتبة منهما والمراد ان فعل ليس مثل فعلهما بالاضطرار
والالاد او التسلسل بل المراد ان وجوده من ذاته لا من الغير والافلاك مثلها غير محكم في خلق
ذاتها لانه محكم وكل محكم باطل غير محكم في ذاته والمراد ان ذاته وصفاته احكم من ذاتها وصفاتها
لان ذاتها من الاجسام وصفاتها من الجسمانيات وكل جسم وجسماني فيه ضعف وذلة من جهات
شتى انتهى ولا يخفى ان المعنى في الاحرى بما ذكرت لعدم كونه احكم واشتقاق الاحكام وهو كما لا
قابل للايات قوله سابقا الى الضمير في قوله واحد يعلمها يميل الى الزنديق وفي قوله الثاني عاد الى ابي عيسى

كلام عن الحاشية

افعل التفضيل ياتي من المزيد فيه الا في غ

كلام عن الشرح

الجنون

سؤال

ففي الكلام تفكيك ضمير فتامل قوله الدهر بالفتح امضى من الزمان الى لا يخفى ان تفسير الدهر بهذا المعنى
موافق لمذهب جمهور الدهرية ومطابق لما نطق به الكتاب والسنة روى عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وله اتاويل ان نقلها الطبرسى رحمه الله فى مجمعه احدها
ان اهل الجاهلية كانوا ينسبون الحوادث المجحفة والبلايا النازلة الى الدهر فيقولون فعل الدهر
كذا وكانوا يسبون الدهر فقال لهم رسول الله هو ذلك وقال ان فاعل هذه الامور هو الله تعالى
فلا تسبوا فاعلها وثانيها ان المعنى فان الله مصرف الدهر ومدبره ثم ان الزمان يطلق
فى العرف على معنيين احدهما وهو المشهور بين الفلاسفة ومن يحذو حذوهم مقدار الحركة
الفلك قابل للزيادة والنقصان بسببه ينقسم الحركة الى متقدم ومتاخر وهل هو امر موجود
فى نفسه فى الخارج او امر اعتبارى لا وجود له فى نفسه فى الخارج فيه اقوال يطول نقلها
المقال وثانيهما وهو الحق المعتبر عند محققى المليين امر ممتد منتزع من بقاء الواجب تعالى
وليس شيئا موجودا فى نفسه فى الخارج والظاهر ان المراد به هنا الاول لان الكلام على وفق
مصطلحهم فالدهر والزمان عندهم امر واحد هو المقدار المذكور لا يمكن ان يتحقق احدهما
بدون الآخر الا انه اذا جرد عن قيد المضى وعن اعتبار ما فيه من الحركات يسمى زمانا فقط
واذا اعتبر فيه الامران يسمى دهرا ايضا واما الزمان بالمعنى الثانى فبينه وبين الدهر عموم
مطلق فى التحقق اذ الزمان كان متحققا قبل الدهر بناء على انه تعالى كان قبل احداث الحوادث
وحده لا شيء معه وكان ثم الزمان بالمعنى الثانى لا الدهر واما بعد احداث الحوادث
فالزمان والدهر يتحققان معا وسيكون زمان ولا دهر كما روى عن امير المؤمنين ع
فى نهج البلاغة فى خطبة اولها ما وحده من كيفه من قوله عليه السلام وانه سبحانه يعود بعد فناء

الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها ثم يعيدها بعد الفناء ويوافقه ما روى فى
تعقيبات ظهر شهر رمضان من قوله عليه السلام ثم يبقى ويفنى كل شيء قوله من الحركات فى الى
المراد بالحركة هنا ان يتغير صفات الجسم تدريجا كما صرح قدس سره به فى الصافى ويوافقه معنى
اكثر عباراتهم التى منها ما نقله القوشجى فى شرح التجريد وهى انها كون الجسم بحيث يكون فيما بين المبدأ والمنتهى
اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به انتهى والاين والوضع
من المقولات التسع التى ادعى اكثر الفلاسفة انها الاعراض اى الصفات الموجودة فى انفسها
فى الخارج اى خارج القوى الدراكة ويسمى واقعا ايضا منحصرة فيها بالاستقراء على ما صرح به شارح
الصحايف والمراد بهذه الصفات صفات يكون لها غير الوجود الرابطى وجود على حيالها فى انفسها
فى الخارج كالحرارة والحلاوة والسواد والبياض ويقابلها الامور الاعتبارية وهى التى
لا وجود لها فى الخارج الا الوجود الرابطى الانتزاعى بل لها وجود فى انفسها فى الذهن كزوجية
الاربعة وقد نظمها الشاعر مع الجوهر فى قوله هرچه موجود هست آن يا فتند ٭ اهل حكمت منحصر در
ده مقال ٭ جوهر وكيف وكم واين ومتى ٭ وضع اضافه ملكت وفعل انفعال وقد جمعها قول
الآخر دي بابيري حوش بگر با غ نشسته ٭ جام بدر يع چوشلم مست خراب بشى ٭
وزعم بعض الفلاسفة ان اجناس الاعراض ثلثة هى ما لا يقتضى قسمة ولا نسبة وهو الكيف او يقتضى
الاولى وهو الكم او يقتضى الثانية وهو منقسم الى السبعة الباقية من التسعة ثم لما لم يكن هذا
مقام توضيح كلها نقتصر على بيان اربع منها نعوا ان الحركة تجرى فيها وهى الكيف والكم والاين
والوضع وقد اختلف عباراتهم فى بيان معانيها ونحن نذكر منها ما يفيد الناظر تصورها بوجه
مفيد فى هذا المقام فنقول الكيف خصوصية موجودة فى انفسها فى الخارج قائمة بالجسم وفى شرح

الصحايف هو العرض الذى لا يكون ماهيته بالقياس الى الغير ولا يقتضى الانقسام لذاته كاللون والطعم و
الرائحة انتهى والكم هو العرض الذى يقبل الانقسام لذاته فيشمل المسافة والعدد والاين حصول الجسم فى
مكان والوضع نسبة اجزاء الجسم بعضها مع بعض ونسبة بين اجزاء الجسم وجسم آخر ثم ان الشارح قدس سره
وافقهم فى كون الكيف موجودا فى نفسه فى الخارج وخالفهم فى تجويز الحركة فيه وخالفهم فى كون الثلثة الباقية
من الموجودات فى انفسها فى الخارج ووافقهم فى تجويز الحركة فيها كما صرح به فى الصافى وفيما يجى بعيد
هذا الكتاب وبالجملة المراد بالحركة فى الاين ان يتحقق حصولات متتالية متعددة للمتمكن فى امكنة متتالية
متعددة بتعدد الآنات المتتالية فيكون كل حصول منها مخالفا للسابقة واللاحقة المحيطين به والمراد
بالحركة فى الوضع ان يتحقق نسب بين اجزاء الجسم وجسم آخر متتالية متعددة بتعدد الآنات المتتالية
والمراد بالحركة فى الاستعداد ان يتحقق استعدادات للجسم متتالية متعددة بتعدد الآنات المتتالية
قوله او نحو ذلك المراد بنحو ذلك الكم وامثاله التى لا وجود لها فى الخارج الا الوجود الرابطى على اعتقاد الشارح
قدس سره ويجى تفصيلها بعيد هذا والمراد بالحركة فى الكم ان يتحقق مقادير او اعداد للجسم متتالية
متعددة بتعدد الآنات المتتالية فيكون كل من تلك المقادير او الاعداد مخالفا للسابقة واللاحقة
المحيطين به قوله بواسطة الحركات الخ يمكن ان يكون دليلا على بطلان هذا القول ما فى الخطبة الاولى من نهج
البلاغة من قوله عليه السلام انشاء الخلق انشاء وابتدأه ابتداء بلا روية اجالها ولا تجربة استفادها
ولا حركة احدثها بناء على ان يكون المراد بالحركة فيه هى الحركة الحاصلة فى مادة الاجسام التى زعموها من
اجزاء علل الحوادث كما هو الظاهر فالمعنى انه تعالى ليس علة العلل للحوادث بمعنى انه يصدر كل منها عنه تعالى
بتوسط الحركات التى زعموها وان كان صدور الحركات ايضا مستندا اليه تعالى بمعنى انه علة موجبة لعلله كما
هو زعمهم الفاسد فيكون هذا الكلام بالنظر الى انه من قبيل هذا من قوله عليه السلام فاعل لا بمعنى الحركات و

الالات تاسيسا واما لو كان المراد بالحركة فيه نحو الحركة الصادرة عن المخلوقين عند صدور الافعال عنهم لكان
هذا للتاكيد وفيه ان التاسيس خير من التاكيد ان الاظهر ان يقول ولا حركة تحرك بها وفى مختصر شرح
ابن ابى الحديد هكذا قوله ولا حركة احدثها فيه رد على الكرامية الذين يقولون انه اذا اراد ان يخلق شيئا
مباينا عنه احدث فى ذاته حادثا يسمى الاحداث فوقع ذلك الشيء المباين عن ذلك المعنى المتجدد المسمى احداثا
انتهى وفيه ان الظاهر على هذا ان يقول ولا احداث او ولا حادث احدثه كما لا يخفى نعم انه يمكن ان يكون
المراد بالحركة فى كلامه ع اعم من جميع ما ذكر وينبه وقوعها نكرة فى سياق النفى وح يكون الكلام مبطلا
للجميع فتدبر قوله قال الله الخ هذا استدلال منه قدس سره على ان ما اسنده الى الدهرية موافق لمذهبهم و
اختلف فى توجيه تقديم الموت على الحيوة مع انهم لا يقولون بحيوة بعد الموت بوجوه نظهر بما نقله قال
الطبرسى رحمه الله فى مجمعه هكذا ثم اخبر سبحانه عن منكرى البعث فقال وقالوا ما هى الا حيوتنا
الدنيا اى ليس الحيوة الا حيوتنا التى نحن فيها فى دار الدنيا ولا يكون بعد الموت بعث ولا حيوة
نموت ونحيى قيل فى معناه اقوال احدها ان تقديره نحيى ونموت فقدم واخر والثانى ان معناه
نموت ونحيى باولادنا والثالث يموت بعضنا ويحيى بعضنا وما يهلكنا الا الدهر اى وما يميتنا الا
الايام والليالى اى مرور الزمان وطول العمر انكارا منهم للصانع وما لهم بذلك من علم نفى سبحانه عنهم
العلم اى انما ينسبون ذلك الى الدهر لجهلهم ولو علموا ان الذى يميتهم هو الله وانه قادر على احيائهم
لما نسبوا الفعل الى الدهر ان هم الا يظنون اى ما هم فيما ذكروه الا ظانون وانما الامر بخلافه
انتهى وقال البيضاوى نموت ونحيى اى نكون امواتا نطفا وما قبلها ونحيى بعد ذلك او نموت
بانفسنا ونحيى ببقاء اولادنا او يموت بعضنا ويحيى بعضنا او يصيبنا الموت والحيوة فيها وليس
وراء ذلك حيوة ويحتمل انهم ارادوا به التناسخ فانه عقيدة اكثر عبدة الاوثان ثم قال وما لهم بذلك

من علم يعني بنسبة الحوادث الى حركات الافلاك وما يتعلق بها على الاستقلال وانكار البعث او كلاهما ان هم الا يظنون اذ لا دليل لهم عليه فانما قالوه بناء على التقليد والانكار لما لم يحيطوا به انتهى **قوله** واللام في قوله عليه السلام هذا مبني على ما تقرر في فن البيان من ان تعريف الجزء لام الجنس يفيد قصر الجنس على شيء اما تحقيقا نحو زيد الامير اذا لم يكن امير سواه او مبالغة لكماله فيه نحو عمرو الشجاع اي الكامل في الشجاعة كانه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال الا ان يكون قرينة تدل على عدم ارادة القصر ولما كانت قرينة العدم معدومة هنا بل كان الظاهر من فحوى الكلام ارادته حكم قدس سره بافادته **قوله** في كتاب الشفا بالشين والقاف هو كتاب الشفا المشهور لابي علي بن سينا ابدل قدس سره فاءه قافا فيما ذكره في تصانيفه لكونه اولى بهذا الاسم وفي مجمع البحرين قال الشيخ البهائي قال الشيخ العارف محب الدين البغدادي رايت النبي صلى الله عليه وآله في المنام فقلت ما تقول في حق ابن سينا فقال صلى الله عليه وآله هو رجل اراد ان يصل الى الله بلا وساطتي فحجبته هكذا بيدي فسقط في النار انتهى **قوله** فلم يجز ان يحدث الى تفريع عدم جواز حدوث كائن على بقاء كون الكائن على حالة التي هي اعم من وجوب الصدور وعدم وجوبه مبني على ادعاء العلم بعدم وجوب الصدور بدليل ان الصدور لو كان واجبا لكان الكائن صادرا بناء على ان وجوب صدوره انما يتحقق اذا تحقق علته التامة واذا تحقق هذه العلة امتنع تخلف المعلول عنها كما هو زعمهم فيعلم بذلك ان الكائن المفروض بالنسبة الى علله الموجودة ليس واجبا فاذا لم يكن واجبا ولم يحدث موجب كما هو المفروض لم يجز حدوث هذا الكائن بناء على ما زعموه من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فتدبر **قوله** وذلك الامر لا يمكن ان يكون نفس العلة الفاعلية الى المراد بنفس العلة الفاعلية والقابلية اما الفاعل والقابل واما فاعلية الفاعل وقابلية القابل وعلى التقديرين ذكرهما هنا بعنوان المثال ويمكن تطبيق المقصود على كل من هذه الاربعة

تعريف الجزء باللام يفيد القصر

مطلب تغيير نام كتاب شفا به شقا

مذمة ابن سينا

يورد

ومن الحوادث التي فصلها بقوله كان حصل الى بيان ان المقصود بقوله وذلك الامر الى دفع منع هنا ونحن نقررهما على تقدير كون ذلك الامر هو الفاعل ويعلم تقريرهما على الوجوه الباقية بالمقايسة فنقول اما تقرير المنع فان يقال لا نسلم انه اذا لم يكن الكائن واجبا بالنسبة الى علله الموجودة ولم يحدث امر موجب يكون حدوثه متعلقا بالحركة لم يجز حدوث الكائن الذي كلامنا فيه لجواز ان يكون يقال العلم حدث قبل حدوث الكائن الذي كلامنا فيه قبلية ذاتية فاعل مثلا ولم يكن متعلقا بالحركة وهو الجزء الاخير لعلته التامة والموجب لحدوثه فحدث بعده بعدية ذاتية واما تقرير الدفع فان يقال لا يمكن ان يكون ذلك الحادث الموجب لحدوث ما نحن فيه غير متعلق بالحركة لانا ننقل الكلام اليه فنقول لا بد لحدوث ذلك الموجب في هذا الوقت دون غيره من موجب لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فموجبه اما متعلق بالحركة على الوجه الذي بيناه واما غير متعلق بها فعلى الاول ثبت المطلوب ويلزم الحكم في الحادث الذي كلامنا فيه وعلى الثاني نقول لا بد له ايضا من موجب والا لم يوجد فلا بد من القول بان موجبه فاعل الحادث على الوجه الذي قرر في المنع فننقل الكلام الى هذا الفاعل وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة المجتمعة في الوجود في زمان واحد وهو باطل ببرهان التطبيق اجماعا من المتكلمين والفلاسفة واما اذا كانت سلسلة العلل مؤلفة من الحركات والحوادث المترتبة الغير المتناهية كما زعمه الفلاسفة فغاية ما يلزم منه التسلسل في الامور المترتبة الغير المتناهية ~~كما زعمه الفلاسفة فغاية ما يلزم منه التسلسل في الامور المترتبة~~ المتعاقبة الغير المجتمعة في زمان واحد وهو جائز عندهم اتفاقا بناء على عدم جريان برهان التطبيق فيها بزعمهم واما المتكلمون فبعضهم جوزه فانكر التسلسل المذكور فتدبر **قوله** الجملة خبران الى لا يخفى ان هذه الجملة على تقدير كون ان بمعنى اذ استفهامية وصدرها لم يردهم وقوله ان كان ظرف لم يرد كما صرح به في

قوله قدس سره لم لا يقع الرد وقت الذهاب على تقدير كونها شرطية شرطيته وصدرها ان كان وربما يخطر هنا ابحاث على الاحتمال الاول اما اولا فان المراد بقوله قدس سره الجملة خبران اما قوله ان كان الدهر يذهب وهو الاظهر واما قوله لم لا يردهم والتصريح بجزئيته هنا باعتبار ان ان كان الى جزء منها فان الاول حمل على الاحتمال الاول لا يتخرج ظرف الجزء وليس خبرا والثاني مع ما فيه من التكلف باطل على الاحتمال الثاني لا يندرج هو الجزء لا قوله لم لا يردهم ويمكن الجواب بان المراد بها هنا هو مجموع قوله عليه السلام ان كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم مع قطع النظر عن صدرها اي لفظ من انها استفهامية او شرطية واما ثانيا فان مجيء ان بمعنى اذ عند مثبتيه مشروط بكون مدخولها محقق الوقوع كما في حديث زيارة الموتى من قوله وانا ان شاء الله بكم لاحقون على ما يظهر من المغني وغيره والجواب ان هذا مبني على راي الزنادقة كما شاء ربهم واما ثالثا فانه يلزم تقديم معمول المستفهم عنه على اداة الاستفهام التي لها التصدر ويمكن ان يقال بسوغه للظرفية ثم ان الاظهر على الاحتمال الثاني ان يكون كان شانية اي يكون اسمها ضمير شان مستترا فيها ويكون قوله الدهر مبتدا وجملة يذهب بهم خبره ويكون الجملة خبر الكان لا ان يكون الدهر اسم كان ويكون يذهب بهم خبره فيكون الشرط حقيقة هو يذهب ويكون اتمام اللفظ كان للتنصيص على معنى الشرط وذلك لانه لو كان كذلك لكان الاظهر ان يقول ذهب برد لفظ الماضي لا المضارع كما في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته كما لا يخفى ان قلت هل يجوز ان يقال ان الشارح قدس سره رجح كون ان ظرفية لانها ان كانت شرطية وجب دخول الفاء في قوله لم لا يردهم لكونه جزاء مقرونا بالاستفهام قلت لا لانه لو كان كذلك لم يجوز كونها شرطية اصلا على ان ترك الفاء في مثله شايع كما نقله الشارح الرضي واستشهد بقوله تعالى قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الفاسقون **قوله**

ايراد و رد

سؤال

ما يتوهم من سكوته قدس سره و جوابه

[illegible]

المجاوزة

عبد لا عنه الاولى هنا وفيما يجيء في قوله وقت ردهم عبد لا عنه لفظ من الابتدائية موضع عن على ما هو المعروف الموافق لما نقله اهل اللغة الثقات الا ان يقال لعل البدل فيما هو بمعنى التجاوز **قوله** لانها المذكوران الى هذا مبني على ان المراد بالذهاب والرد الموت والحيوة **قوله** صريحا نائب عن مفعول مطلق موصوف به اي ذكرا صريحا اي خالصا من الاشتباه **قوله** بالحس والعيان الحس بالكسر مصدر قولك حسست بالشيء بالكسر اي تيقنت والعيان بكسر العين مصدر من باب المفاعلة يقال لقيه عيانا اي لم يشك في رؤيته اياه على ما في القاموس **قوله** يوما فيوما ظرفان للحدوث والعلو او للحس والعيان والفاء للتعقيب **قوله** لان الحوادث اللام هنا للعهد الخارجي اي الحوادث اليومية و هذه الدعوى مبنية على ما لا يفصله قدس سره الآن **قوله** ذوي الالباب توصيف الاصحاب بالاحتراز عن النفوس والعقول المجردة بزعم الفلاسفة فان لها حيوة من غير ريب عندهم **قوله** فتسند اليهم يعني انها تحصل بتأثيرهم فيها وان المكلفين منهم يمدحون ويثابون ببعضها ويذمون ويعاقبون ببعض آخر وهذا مبني على ان الحق واحد من الطرق الثلثة الاخر من المذاهب الخمسة في افعال العباد المذكورة في شرح عنوان الباب الثلثين من هذا الكتاب واما على الاولين منها فهذه الافعال ايضا مثل الافعال الآتية التي يسندها الدهرية الى الدهر **قوله** كالموت والحيوة عدهما مما عدا افعال الاحياء مع ان المعروف اسنادهما اليهم بل لا يجوز اسنادهما اليه سبحانه ظاهرا مبني على ان الاسناد اليهم مجازي فان الاسناد الحقيقي انما يكون اذا كان المسند اليه مؤثرا في ذلك الفعل وليس هنالك كذلك بل المؤثر فيهما حقيقة هو الله سبحانه على ما تبين الآن **قوله** وقلق لحب الظاهر من المثلث البقرة ان القلق هنا مصدر مبني للمفعول ومضاف الى نائب الفاعل كما لا يخفى **قوله** ففاعلها مدبر الى ليس المراد ان هذه الافعال الصادرة عن هذا المدبر حقيقة وهي الحياة والاماتة والانابة والقلق لمعنى

سؤال

مخفي م

[illegible]

للفاعل فلا يتعلق بهذه المولدات اثر علمي اصلا كما في الزوجية ولا الاربعة فان الزوجية تحدث بعد حدوث الاربعة باصل اثر تعالى اياها ولا يتعلق بالزوجية احداث غير هذا الاحداث ثم ان كون فاعل هذه الافعال هو الله تعالى مذكور في آيات كثيرة منها قوله تعالى في سورة ق انا نحن نحيي ونميت والينا المصير ومنها قوله تعالى في سورة الروم ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الارض بعد موتها ان في ذلك لايات لقوم يعقلون ومن بيانه في كتاب العقل في ثاني عشر الاول عند قوله عليه السلام يا هشام قد جعل الله ذلك دليلا على معرفته بان لهم مدبرا ومنها قوله تعالى في سورة الانعام ان الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فانى تؤفكون ومجيء بيانه في كتاب الحجة في سابع الاول **قوله** فيكون العالم حادثا هذا متفرع على قوله ففاعلها مدبر وقوله كان يعني فقد ثبت ان فاعل امثال هذه الافعال هو المدبر للعالم وان العالم حادث وان المراد بحدوثه حدوث كل جزء وجزئي منه بلا مادة او مثال قبله يعني شخصا او نوعا **قوله** ولا يمكن استنادها الى هذا اشارة الى الاستدلال على نقيض ما يدعيه الدهرية الذي ذكره قدس سره قبيل هذا وتقريره ان يقال لو لم يكن هذه الافعال المعدودة من العالم مستندة الى المدبر المذكور لكانت مستندة الى الدهر والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت المطلوب وهو ان فاعل هذه الافعال هو المدبر المذكور وهو نقيض ما يدعيه الدهرية ثم ان هذا الدليل يتم بعد اثبات امرين احدهما الملازمة بين المقدم والتالي والدليل عليها اتفاق المتخاصمين اعني المتكلمين والدهرية على ان هذه الافعال ليست مستندة الا الى المدبر المذكور او الى الدهر بعنوان الانفصال الحقيقي فانتفاء كل منهما يستلزم كون الآخر وبالعكس ولما كان هذا في غاية الظهور لم يتعرض قدس سره لبيانه وثانيهما

بطلان التالي واستدل قدس سره بقوله ولا يمكن استنادها الى قائد فيه باخره ماقد علم من انه لا يثبت ما ادعاه قدس سره بطلان ما ادعوه لجواز بطلان كليهما وحقيقة ثالث **قوله** والا امتنع هذا هو النقض الاجمالي الذي اشار قدس سره اليه سابقا وحاصله انه لو كان هذه الحوادث مستندة الى الدهر بناء على ما زعمه الفلاسفة امتنع وجود حادث وكذا استفادوه والمراد بالحادث في اطلاقه قدس سره هو الحادث الزماني بناء على ما مر في شرح عنوان الباب من ان اطلاق الحدوث على الذاتي مجرد اصطلاح من الفلاسفة ولهذا صح تنكير حادث في قوله ولم يرتبط حادث بقديم اصلا **قوله** لانه ليس للدهر امتداد الى هذا بيان للملازمة المدعاة بقوله والا امتنع الى **قوله** وكذا حركة الافلاك في الوضع الظاهر ان قوله في الوضع متعلق بحركة والمراد انه ليس لحركتها في الوضع اجزاء متخالفة الماهية وقد بينا المراد بالحركة في الوضع قبيل هذا **قوله** في استعداد قد بينا المراد بالحركة في الاستعداد قبيل هذا **قوله** عند الدهرية ظرف للمتحرك اي بناء على مذهبهم **قوله** فان كل حركة الى استدلال على قوله لا يحصل لها الى وباثباته يثبت قوله ليس للامتداد الى **قوله** متصلة الى اما صفة حركة فكاشفة وقوله قابلة خبر ان واما خبر ان فقابلة خبر ثان وعلى التقديرين ذكر الاتصال من قبيل توطئة لقوله قابلة للقسمة ودعوى قبول القسمة الى غير النهاية مبنية على ما هو المسلم بين المتكلمين والفلاسفة من ان كل امتداد يكون موجودا في الخارج فهو قابل لها **قوله** وتغيرها او حدوث الى يعني لما بطل وقوع التغير والحدوث في كل حد ثبت ان التغير واقع في بعض الحدود دون البعض فيثبت المطلوب وذلك لانه لم يقل احد بعدم وقوع التغير اصلا **قوله** انها ليس يعني هذا البعض والاجزاء الباقية **قوله** الا ترى الى هذا من قبيل التنبيه على ان الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج ليست قابلة لان تصير جزءا للعلة التامة فضلا عن ان يخصص بعض منها بالعلية دون بعض والمغناطيس بفتح الميم وسكون الغين حجر يجذب الحديد

مغر مقناطيس حجر لغة

ففي القاموس هو معرب وفيه لغتان اخريان احديهما مغنطيس بحذف الالف وثانيتهما مغنطس بتقديم الباء على الطاء وكسر النون اتباعا لها **قوله** الحركة في الكيف ممكن وواقع الاولى ممكنة وواقعة ويمكن ان يقال التذكير فيهما مبني على جواز ارجاع ضمير المذكر الى المؤنث الغير الحقيقي كما قيل في قوله تعالى ان رحمة الله قريب وقد بينا المراد بالحركة في الكيف قبيل هذا **قوله** اما في المهية الى اي مع التشخص والعارض الخارجي وهو ظ **قوله** واما في التشخص فقط اي لا في المهية ولا في العارض الخارجي **قوله** بل الانتقال في دفع الى اشارة الى ان ادعاء ثبوت الحركة في الكيف موقوف على اثبات مقدمتين احديهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيتهما كون ذلك الانتقال تدريجيا لا دفعيا وان الشارح قدس سره سلم الاولى ومنع الثانية بل استدل على بطلانها بما يجيء ويظهر من شرح المواقف ان ليس لهم على ثبوتها دليل قاطع حيث قال اما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه بالحس من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا انتهى ثم جمع من الناس انكروا المقدمة الاولى وزعموا ان ما يحس ظاهرا من انتقال الجسم من كيفية الى اخرى ليس انقلابا في الكيفية وهم بعد كونهم متفقين في هذه الدعوى مختلفون في الانقلاب المحسوس فقيل هو كمون للاجزاء البارزة مثلا وبروز للاجزاء الحارة زعما منهم ان كليتهما موجودتان في الجسم دائما وقيل انما يصير البارد حارا بدخول الاجزاء النارية فيه ثم يصير باردا بخروجها منه وقيل تنقلب بعض الاجزاء المائية مثلا بالاجزاء النارية وهذا ليس انقلابا في الكيفية بل من قبيل الكون والفساد وهذه خيالات واهية والادلة المسطورة في المباسيط ببطلانها كافية **قوله** كالانتقال من البياض الى السواد في جعل هذا القسم من الانتقال مشتبها ايماء الى ان كون الانتقال من كيفية الى ضدها دفعيا امر بين لا يليق بالعاقل الاشتباه فيه وان ما يمكن الاشتباه في كونه دفعيا او تدريجيا هو الانتقال من كيفية الى نظيرها كالانتقال من ابيض الى اشد منه او اضعف

سؤال

السؤال في تبدل الكيفيات

ويظهر من شرحي المواقف والمقاصد ان المجوزين للحركة في الكيف لم يفرقوا بين الكيفيات المتضادة والمتشابهة **قوله** اذ لا حاجة للامور الى يعني انه يكفي في وجودها الرابطي وجود ما تنتزع هي منه كما بيناه قبيل هذا في المولدات **قوله** ولا يلزم ان يتعلق بالايجاد الى يعني ان هذا ظاهر البطلان لانه لو تعلق بنفس الايجاد ايجاد لتعلق بايجاد الايجاد ايضا ايجاد لان الفرق تحكم فيلزم ان يتعلق بايجاد ايجاد الايجاد ايجاد وهكذا فيلزم ان يصدر عنه تعالى في حال ايجاده زيدا ايجادات غير متناهية ولا قائل به **قوله** لا منفذ حصر الى المنفذ وجه حصر يعني السعة والمراد انه لا عذر لهم عن الاقرار وهم في ضيق **قوله** فانكارهم الى هذا نظير قوله تعالى في سورة النمل فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ولهذا قيل هو الذي تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود **قوله** في الكواكب المتحركة الى الظاهر من توصيف الكواكب بالمتحركة ان الحركة ثابتة لها انفسها نظير حركة الحيتان في الماء والطيور في الهواء وانها متحركة بتوسط افلاك جزئية اثبتها اهل الهيئة زعما منهم امتناع الخرق والالتيام في الفلكيات وهذا هو الحق المستفاد من الآيات والروايات التي لا تكاد تحصى كثرة ولا تظنن ان تميم هذا الدليل موقوف على ما ذكرنا بل لو سلم ما ادعوه من وجود افلاك جزئية ارتسمت الكواكب فيها نظير ارتسام الفص في الخاتم وان الحركات المشاهدة في الكواكب ثابتة لتلك الافلاك وانا نشاهد في الكواكب بتبعية حركات افلاكها لتم هذا الدليل ايضا والحمد لله اذ كل ما يقال في الكواكب يمكن ان يقال في افلاكها حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة بل يتسع دائرة الاشكال على اصحاب هذه المقال فان من تصور فلك القمر على ما صوروه كما رسمنا سابقا علم ان جعل جزء من تدوير القمر مثلا مكانا للقمر دون سائر اجزائه وجعل جزء من حامله

انا قلنا نظرا الى حركة الكواكب قسرية وحركة الحلزونات ... زاد تعريفها ... من سرالدهر

مكانا للتف ويبرد دون باقی اجزائه وجعل فلك القمر مشتملا على المائل والجوزهر دون الافلاك
الاخر وغير ذلك مما ادعوه محتاج الى مميز ومعين لا محالة ثم يتم الدليل بمثل ما افاده قدس سره
بل لو لان ما ادعوه مخالف لما ورد عن الشارع لكان ادل على وجود مدبر صانع ثم ان المجادل
فی المجلد الاول من كتاب السماء والعالم نقل عن الرازی انه قال الفلك فی كلام العرب كل شيء
دائر وجمعه افلاك واختلف العقلاء فيه فقال بعضهم الفلك ليس بجسم وانما هو مدار
هذه النجوم وهو قول الضحاك وقال الاكثرون بل هی اجسام تدور النجوم عليها وهذا
اقرب الى ظاهر القرآن ثم اختلفوا فی كيفيته فقال بعضهم الفلك موج مكفوف تجری الشمس
والقمر والنجوم فيه وقال الكلبی ماء مكفوف ای مجموع تجری فيه الكواكب واحتج بان السباحة
لا تكون الا فی الماء قلنا لا نسلم فانه يقال للفرس الذی يمد يديه فی الجری سابح وقال جمهور
الفلاسفة واصحاب الهيئة انها اجرام صلبة لا خفيفة ولا ثقيلة غير قابلة للخرق والالتيام
والنمو والذبول والحق انه لا سبيل الى معرفة السموات الا بالخبر واختلف الناس فی
حركات الكواكب وان الممكنة فيها ثلثة فانه اما ان يكون الفلك ساكنا والكواكب تتحرك
كحركة السمك فی الماء الراكد واما ان يكون الفلك متحركا والكواكب تتحرك فيه ايضا
اما مخالفة الجهة حركته او موافقة الجهة اما بحركة مساوية لحركة الفلك فی السرعة والبطؤ
او مخالفة واما ان يكون الفلك متحركا والكواكب ساكنة ثم نقل كلاما يدل على ان من لم
يجوز الخرق لم يجوز فيهما الا الشق الثالث ثم قال واعلم ان مدار هذا الكلام على امتناع الخرق
على الافلاك وهو باطل بل الحق ان الاقسام الثلث ممكنة والله تع قادر على كل الممكنات و
الذی يدل عليه لفظ القرآن ان تكون الافلاك واقفة والكواكب تكون جارية فيها كما

العقول فی حقيقة الفلك وجواز الخرق والالتيام

الوجوه ص
الكلام فی حركات الكواكب

على الافلاك

تسبح السمكة فی الماء انتهى [illegible]
والجواب ما فی قوله مابت [illegible]
لفظ القرآن يدل على [illegible]
وقوف الافلاك من قابل [illegible]
كما سيجیء قوله المكان [illegible]
بمعنى البعد الى الظرف [illegible]
المتعلق حال من المكان وهذا احتراز عن المكان بمعنى سطح الحاوی فانه لو كان المكان هو هذا
السطح لما كان للمنع تبدل حقيقة فی الحالتين مجال كما لا يخفى ثم انه اختلف فی المكان بمعنى البعد
فقيل انه موهوم وقيل موجود مجرد وكلام الشارح قدس سره مشعر بالاول وتفصيل المقال
ما ذكره شارح المواقف بعد ذكر ان المكان لا بد ان يكون واحدا من امور ثلثة لا رابع لها بقوله وتوضيح
ذلك انه لا مزيد عليه ان يقال لما كان الجسم بكله فی مكانه ما يلاصقه لم يجز ان يكون المكان امرا
غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فی جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون
امرا منقسما فی جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكله فهو منقسم
اما فی جهتين او فی الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما فی
حكمه ولا يجوز ان يكون حالا فی المتمكن لما تر بل يجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من
المتمكن فی جميع جهاته والا لم يكن ما يليه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر
من المحوی وعلى الثانی يكون المكان بعدا منقسما فی جميع الجهات مساويا للبعد الذی فی الجسم
ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكله فذلك البعد الذی هو المكان اما ان يكون امرا موهوما

كلام على صاحب المحاكمات

الاقوال فی المكان

يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا
ماديا قائما بالجسم لانه يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات
على الثلث هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشیء من
النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط حتى لو وضعت الدرهم على راس قبة
بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذی يمنعها من النزول انتهى والتدقيق انه الاجسام (؟)
والقاف بحركة الرأس من جلد بلا خشب ولا عصب ثم قوله ولا يجوز ان يكون حالا فی المتمكن لما مر
اشارة الى ما ذكره سابقا من انه يلزم كون المكان فی الجسم لا الجسم فی المكان وهذا باطل قطعا
وايضا فينتقل المكان بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من
المكان واليه وفساده ظاهر قوله النزاع فی الوجود الذهنی الخ قال شارح المقاصد قد عرفوا الذهن
بانه قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء والادراكات والعقل ايضا كذلك فلعلهما من المترادفات انتهى وليس
المراد بالوجود الذهنی المتنازع فيه ان بعض الاشياء يدرك بالذهن لكونه معلوم الثبوت
غير قابل للنزاع بل المراد ان الشیء اذا ادرك بالذهن يحصل له صورة فيه هی عينه حقيقة
فيسمى هذا الحصول بالوجود الذهنی لولا ذلك لا يكون وجود ذهنی بهذا المعنى قال بالاول
الفلاسفة وبعض المتكلمين ومنهم المحقق الطوسی رحمه الله وقال بالثانی المعتزلة وجمهور
المتكلمين واختاره الشارح قدس سره ثم مراد المثبتين فی الماهيات المعقولة الغير الموجودة
فی الخارج كالوحدة ظاهر والمعنى فی الماهيات الموجودة فی الخارج كالنار فيقولون انا اذا
تصورنا النار حصل منها صورة فی الذهن هی ماهية النار وحقيقتها مجردة عن الوجود
الخارجی ولوازمه متلبسة بالوجود الذهنی ولوازمه متحدة مع النار الموجودة فی الخارج

معنى الذهن
تحرير محل النزاع فی وجود الذهن والمتنازع فيه

فی الماهية ولوازمها ومراد النافين ان ادراك الذهن للاشياء عبارة عن تميز خاص يتعلق
منه بها كما ان ادراك الحواس الظاهرة لمدركاتها عبارة عن تميز خاص يتعلق منها بها فكما لا
يتوقف شیء من تلك الادراكات على حصول صورة من المدرك فی تلك الحواس ولا يتحصل له وجود
فيها لا يتوقف ادراك الذهن لمدركاته على حصول صورة منها فيه وهذا موافق لما فی شرح
المواقف حيث قال لا شبهة فی ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها
آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى عينيا وخارجيا واصيلا وانما الخلاف
والنزاع فيما اذا النزاع فی ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الاحكام
والآثار وهو الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل فعلى هذا يكون الموجود فی
الذهن نفس الماهية التی توصف بالوجود الخارجی والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية وهذا
قال بعض الافاضل الاشياء فی الخارج اعيان وفی الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث
لا مزيد فيه ويوافقه كلام المثبت والنافی انتهى قوله والبرد الى البرد بحركة يشبه ان من السحاب
بشبه الحصا ويسمى حب الغمام وحب المزن قيل وانما سمی به لانه يبرد وجه الارض كذا فی مجمع
البحرين واقول يمكن ان يكون ماخوذا من البرد لسرعة نزوله ثم انهم قالوا ان حر الشمس و
غيرها يصعد الى الجو اجزاء اما هوائية وما ثيه مختلطين وهو البخار واما ارضية وارضية هو
الدخان ومنها يكون جميع الآثار العلوية ومنها السحاب والمطر والبرد والثلج والرعد والبرق
ان قل واشتد برد الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية ويبقى الهواء الصرف وان كثر
ولم يكن فی الهواء ما يحلله من الحرارة فان وصل ذلك البخار الى الطبقة الزمهريرية عقد ببرده بخارا
سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية منه اما بلا جمود وهو المطر واما مع جمود فان كان الجمود قبل الاجتماع

وجه تسمية البرد

العقود فی تكون السحاب والمطر والبرد والثلج

والتقاطر فهو الثلج وان كان بعده فهو البرد وانما يستدير بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمة فتمحى الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة انتهى ملخصا من شرح المواقف ويجيء بعيد هذا من الروايات ما يدل على بطلان هذه الخيالات فتذكر قوله تسخر هو بصيغة المضارع سقط احدى تائيه تخفيفا قوله بغير عمد تراهما الى اقتباس من قوله تعم في سورة الرعد الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها قال البيضاوي في تفسير الآية عمد اى اساطين جمع عماد كاهاب واهب او عمود وقرى عمد كرسل ترونها صفة لعمد او استيناف للاستشهاد برؤيتكم السموات كذلك وهو دليل على وجود الصانع الحكيم فان ارتفاعها على سائر الاجسام المساوية لها في حقيقة الجرمية واختصاصها بما يقتضى ذلك لا بد ان يكون بمخصص ليس بجسم ولا جسماني يرجح بعض الممكنات على بعض بارادته انتهى وفي المجلد الاول من كتاب السماء والعالم من كتب البحار قال الرازي في قوله ترونها اقوال الاول انه كلام مستانف ثم قال الثاني قال الحسن في الآية تقديم وتاخير تقديره رفع السموات ترونها بغير عمد الثالث قوله ترونها صفة للعمد والمعنى بغير عمد مرئية اى للسموات عمد ولكنا لا نراها قالوا ولها عمد على جبل قاف وهو جبل من زبرجد محيط بالدنيا ولكنكم لا ترونه وهذا التاويل في غاية السقوط لانه تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة على وجود الاله القادر ولو كان المراد ما ذكروه ما تمت الحجة لانه يقال ان السموات لما كانت مستقرة على جبل فاى دلالة تبقى فيها على وجود الاله وعندي فيه وجه آخر احسن من الكل وهو ان العماد ما يعتمد عليه وقد دللنا على ان هذه الاجسام انما بقيت واقفة في الجو العالي بقدرة الله فح يكون عمدها هي قدرة الله تعالى فصح ان يقال رفع السموات بغير عمد ترونها اى لها عمد في الحقيقة الا ان تلك العمد هي

هي امساك الله تعالى وحفظه وتدبيره وابقاؤه اياها في الجو العالى وانتم لا ترون ذلك التدبير ولا تعرفون كيفية ذلك الامساك انتهى واقول هذا الوجه الاخير الذي تبجح به ونسبه الى نفسه اورده شيخنا الطبرسي قدس الله روحه في مجمع البيان راويا عن ابن عباس ومجاهد انتهى ما في البحار ونقل في باب الارضين الخ من كتاب السماء والعالم عن التفسير المنسوب الى الحسن العسكري عم عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال قلت اخبرني عن قول الله والسماء ذات الحبك فقال هي محبوكة الى الارض وشبك بين اصابعه فقلت كيف تكون محبوكة الى الارض والله يقول رفع السموات بغير عمد ترونها فقال سبحان الله اليس يقول بغير عمد ترونها قلت بلى قال فثم لها عمد ولكن لا ترونها قلت كيف ذلك جعلني الله فداك قال فبسط كفه اليسرى ثم وضع اليمنى عليها فقال هذه ارض الدنيا والسماء الدنيا عليها فوقها قبة والارض الثانية فوق السماء الدنيا الحديث بطوله المذكور بعيد هذا ثم قال دام افضاله قال الفيروزابادي الحبك الشد والاحكام وتحسين اثر الصنعة في الثوب فالمراد بكونها محبوكة انها متصلة بالارض محتوية عليها وان كل سماء على كل ارض كالقبة الموضوعة عليها ثم اول دام افضاله اعتماد السموات على الارضين بوجهين احدهما ان يكون المراد بالارض ما سوى السماء من العناصر ويكون المراد نفي توهم ان بين السماء والارض خلاء ويكون المراد بالارضين السبع هذه الارض ومجموع السموات الست المحاطة بالسماء السابعة ويكون المراد بالسموات السبع مقعرات السموات السبع وثانيهما ان يكون المعنى ان السموات سبع كرات في جوف كل سماء ارض وليست السموات بعضها في جوف بعض كما هو المشهور بل بعضها فوق بعض متصل بعضها على بعض والمراد بقوله عم الى الارض اى مع الارض او الى ان ينتهى الى هذه الارض التي نحن عليها انتهى ملخصا

واقول يمكن التاويل بوجه ثالث هو ان يكون المراد بالارض ما سوى السماء من العناصر ويكون المراد نفي التوهم حسبما افاده دام افضاله ويكون المراد بالارضين السبع طبقات العنصرات السبع التي يجيء تفصيلها بعيد هذا قوله فان الريح هواء متحرك الى تحديد الريح بهذا الوجه هو المشهور عند الجمهور ولعل هذا التحديد مقتبس من مشكوة الشرع الشريف كما يظهر مما رواه الشيخ الطبرسي رحمه الله في كتابه الاحتجاج في ذيل احتجاج ابي عبد الله جعفر عم قال يعني الزنديق فاخبرني عن جوهر الريح قال يعني الصادق عم الريح هواء اذا تحرك يسمى ريحا واذا سكن يسمى هواء الحديث وقال شارح المواقف قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح بحسبانه متحرك هو هواء لا انه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه مادة الريح وموضوعها هو الجوهر وصورتها موضع البحث انتهى قوله وليس حدوث الريح الى وذلك لانه لو كان الحركة مقتضى طبع الهواء او من لوازمه لدامت حركته بدوام ذاته وليس فليس فلا بد ان يكون بتحريك الفاعل المختار وهو الله الواحد القهار وما يقال من ان سببه الى الاشارة الى ما ذكره شارح المقاصد من ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فيحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحارة وقد يكون تموج الهواء بتخلخل يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره وبكذا الى ان ينحصر وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فتصادف الصاعدة تلاقي ريحين من جهتين متقابلتين

وبسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة فمنعه فيلتوي ويلتف الاجزاء الريحية التي تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيلتوي وهي تضغط الاجزاء الايجية بينها فيقع ملتوية والحق ان ما يتوهم من احوال الرياح القاطعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان للاسباب المادية انتهى قوله يغشى السحاب الثقال اي يخلقها والسحاب بالفتح الغيم وهو اسم جنس يطلق على الواحد والكثير واذا دخلت التاء عليه صارت نصا في الواحد ومثله تمر وتمرة وثمر وثمرة وشجر وشجرة وفي مجمع البحرين موافقا للقاموس هي جمع سحابة ويجمع ايضا على سحب بالضم وعلى سحائب انتهى وفيه اولا انه لم يعهد في الجموع هذا الوزن وثانيا انه لو كان جمعا لما استعمل مفردا منكرا في قوله تعم والسحاب المسخر بين السماء والارض وقوله تعم الم تر ان الله يزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وقوله تعم والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت ويجيء الآن في الحديث ايضا شواهد على هذا وكانهم توهموا ان هذا مبني على تسمية مثل هذا جمعا وعدم المبالاة بلغة ارباب التعريف في بعض مصطلحاتهم فردوا بانهم لا يخالفوا في الامثلة التي ذكرناها حيث ذكرا جموعها عليحدة ولم يسميا الجراد والتمر جمعا الا النحو فانه جعل في الجمع جمعا للنحوي وفيه ايضا ما فيه فلا تغفل وفي مجمع البحرين في الحديث جعل الله السحاب غرابيل للمطر تذيب البرد حتى يصير ماء لكي لا يضر شيئا يصيبه والذي ترون فيه من البرد والصواعق نقمة من الله تعم يصيب بها من يشاء من عباده وسئل عن السحاب اين يكون قال على شجر كثيف على ساحل البحر يأوي اليه فاذا اراد الله ان يرسله ارسل ريحا

فاما رعد وكل سبب للكتا يعرفونه بالمخاريق وهو البرق فيرتفع انتهى وفي البحار نقلا من العلل
وقرب الاسناد باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال كان علي عليه السلام يقوم في المطر
اول مطر يمطر حتى يبتل رأسه ولحيته وثيابه فيقال له يا امير المؤمنين الكن الكن فيقول
ان هذا ماء قريب العهد بالعرش ثم انشأ يحدث فقال ان تحت العرش بحرا فيه ماء ينبت
به ارزاق الحيوان واذا اراد الله ان ينبت به ما يشاء لهم رحمة منه اوحى الله عز وجل
فمطر منه ما شاء من سماء الى سماء حتى يصير الى سماء الدنيا فيلقيه الى السحاب والسحاب
بمنزلة الغربال ثم يوحي الله عز وجل الى السحاب ان اطحنيه واذيبيه ذوبان الملح في الماء ثم انطلقي
به الى موضع كذا وكذا وعباب او غير عباب فيقطر عليهم على النحو الذي يأمرها فليس من قطرة
تقطر الا ومعها ملك حتى يضعها موضعها الحديث وقال الشيخ البهائي رحمه الله في مفتاح
الفلاح نقل الخاصة والعامة ان المأمون ركب يوما للصيد فمر ببعض ازقة بغداد على جماعة
من الاطفال فخافوا وهربوا وتفرقوا وبقي منهم واحد في مكانه فتقدم اليه المأمون وقال
كيف لم تهرب كما هرب اصحابك فقال ان الطريق ليس ضيقا فيتسع بذهابي ولا لي عندك
ذنب فاخافك لاجله فلاي شيء اهرب فاعجب كلامه المأمون فلما خرج الى خارج بغداد
ارسل صقره فارتفع في الهواء ولم يسقط الى الارض حتى رجع وفي منقاره سمكة صغيرة
فتعجب المأمون من ذلك فلما رجع تفرق الاطفال وهربوا الا ذلك الطفل فانه بقي في مكانه
كما في المرة الاولى فتقدم اليه المأمون وهو ضام كفه على السمكة وقال له قل اي شيء في يدي
فقال ان الغيم حين اخذ من ماء البحر تداخله سمك صغار فتسقط منه فيصطادها
صقور الملوك فيمتحنون بها سلالة النبوة فاندهش ذلك المأمون وقال له من انت فقال انا

محمد بن علي الرضا وكان ذلك بعد واقعة الرضا وكان عمره يومئذ احدى عشرة سنة وقيل عشر فنزل
المأمون عن فرسه وقبل رأسه وتذلل له ثم زوجه ابنته انتهى فظهر من الاخبار الثلثة للمطر ثلثة اقسام
ثم العلم عند الله وفي البحار في ذيل تفسير قوله تعالى وينشئ السحاب الثقال هكذا واعلم ان هذا من دلائل القدرة
والحكمة وذلك لان هذه الاجزاء المائية اما ان يقال انها حدثت في جو الهواء او يقال انها تصاعدت
من وجه الارض فان كان الاول وجب ان يكون حدوثها باحداث محدث حكيم قادر وهو
المطلوب وان كان الثاني وهو ان يقال ان تلك الاجزاء تصاعدت من الارض فلما وصلت
الى الطبقة الباردة من الهواء بردت فثقلت فرجعت الى الارض فنقول هذا باطل وذلك لان
الامطار مختلفة فتارة تكون القطرات كبيرة وتارة تكون صغيرة وتارة تكون متقاربة واخرى
تكون متباعدة وتارة تدوم مدة نزول المطر زمانا طويلا وتارة قليلا فاختلاف الامطار
في هذه الصفات مع ان طبيعة الارض واحدة وطبيعة الاشعة المسخنة للبخارات واحدة
لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار وايضا فالتجربة دلت على ان للدعاء والتضرع
في نزول الغيث اثرا عظيما ولذلك شرعت صلوة الاستسقاء فعلمنا ان المؤثر فيه هو
قدرة الفاعل المختار لا الطبيعة الخاصة انتهى قوله ويمسك السماء الاستشهاده قدس
سره بالاية مبني على ان يكون المراد بالسماء السحاب وبوقوعها على الارض سقوطها بسبب ثقلها
بالماء الذي فيها وفي مجمع الطبرسي رحمه الله اي يمنع السماء من وقوعها على الارض الا بارادته
والمعنى لا اذا اذن الله في ذلك بان يريد ابطالها واعدامها انتهى واقول قد روي في كتاب
العلل انه سأل يهودي امير المؤمنين عليه السلام لم سميت السماء سماء قال لانه وسم الماء يعني معدن الماء
الحديث فيمكن ان يكون المراد بالسماء فيه السحاب وهو الظاهر ويوافقه ما ذكره الشارح قدس سره

ويمكن ان يكون المراد السماء الدنيا بناء على ما سننقله ايضا من العلل وغيره من ان السماء الدنيا
من ماء ودخان ويمكن ان يكون مجموع السموات ويؤيده ظاهر ما في مجمع البحرين من حديث علي عليه السلام
فسوى منه يعني من الماء سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا محفوظا
انتهى ثم تعبيره عليه السلام الوسم بالمعدن لان معدن كل شيء علامة حصوله ولعله مبني على الاشتقاق
الكبير لان الوسم مثال والسماء على المشهور ناقص مشتق من السمو بمعنى الرفعة او مبني على
القلب كما ان الاسم ايضا كذلك على الاصح على ما بناه في الانتقاد قوله ان الارض كانت كرة صغيرة
يدل على هذا ظاهر ما يحكى في الباب الثالث من كتاب الحج عن ابي جعفر عليه السلام قال لما اراد الله عز وجل ان
يخلق الارض امر الرياح فضربن وجه الماء حتى صار موجا ثم ازبد فصار زبدا واحدا فجمعه في
موضع البيت ثم جعله جبلا من زبد ثم دحا الارض من تحته وهو قول الله عز وجل ان اول بيت
وضع للناس للذي ببكة مباركا بناء على ما ذكره الشارح رحمه الله في الشافي وهو ان توصيف الزبد
بالواحد للاشعار بان الزبد احاط بالماء بحيث لم يبق شيء من وجه الماء بارزا والمنصوب في
جمعه عائد الى الزبد الواحد فجعله جبلا من زبد اشارة الى ان مجموع الزبد صار كرة صغيرة مجتمعة
ثم دحي الارض من تحت موضع البيت اي سطحت كما قال تعالى والارض بعد ذلك دحاها اخرج منها
ماءها ومرعاها وقال تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسي وقال تعالى والارض فرشناها
فنعم الماهدون وقال تعالى والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وقال تعالى
الم نجعل الارض مهادا اي فراشا مبسوطا وقال تعالى والى الجبال كيف نصبت والى الارض
كيف سطحت الى غير ذلك من الايات قوله فصارت كانها قطعة اي اشارة الى ان الوجه المعمور
من الارض كروية الشكل ولا ينافي فرشها وبسطها ودحوها ان تكون سطحا مستويا كما

كالفراش والدليل على كرويتها على ما ذكره القوم طلوع الكواكب وغروبها في البقاع
الشرقية قبل طلوعها وغروبها في الغربية وارتفاع القطب والكواكب الشمالية وانحطاط
الجنوبية للسائرين الى الشمال وبالعكس للسائرين الى الجنوب بحسب سيرهما وتركب الاختلافين
لمن يسير على سمت بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض الخاصة بالاستدارة ويستوي في
ذلك راكب البر وراكب البحر وفي المدارك شرح الشرائع بعد نقل الخلاف فيه ان البلاد
المتباعدة كالعراق وخراسان بل حكمها حكم المتقاربة كالكوفة وبغداد في انه اذا روي هلال
شهر رمضان في احدها حكم بدخول الشهر فيما لم ير فيه منها ولا هكذا قال المحقق الشيخ
فخر الدين في شرح القواعد مبنى هذه المسألة على ان الارض هل هي كروية او مسطحة والاقرب الاول
لان الكواكب تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في المساكن الغربية وكذا الغروب فكل بلد غربي
بعد عن الشرقي بالف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقي ساعة واحدة انتهى موضع الحاجة ثم
نقل دليلهم على هذا طلوع اليوم ان التضاريس التي على وجه الارض من جهة الجبال والاغوار
لا تقدح في كرويتها الحسية لانها بمنزلة الخشونة القادحة في ملاسة الكرة لا في استدارتها
اذ ارتفاع اعظم الجبال وارفعها على ما وجدوه فرسخان وثلث فرسخ ونسبتها الى جرم الارض
كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع على ما نقله الشيخ قدس سره في تشريح الافلاك
وقال الجغميني ودليله في شرحه على مختصره هذا ان كان الارض كرة تامة كما هو المشهور عند الطبيعيين
المنجمين واما اذا كانت جزء كرة مركبة منها ومن الماء فيكون النسبة المذكورة اقل من ذلك بكثير كما لا
يخفى على من هو بصير وتوهم بعض كون هذا الوجه مستويا على ما في كتاب السماء والعالم من البحار في تفسير

قوله تعالى وهو الذى مدّ الارض وجعل فيها رواسى الآية حيث نقل عن الرازى انه قال قال ابو بكر
الاصم المدّ البسيط الى ما يدرك منتهاه اى جعل حجمها عظيما ولولا كل الانتفاع بها وقال قوم
كانت الارض مدوّرة فمدّها ودحاها من تحت البيت فذهبت كذا وهذا انما يتم اذا
كانت الارض سطحا لا كرة وهو خلاف ما ثبت بالدليل ومدّ الارض لا ينافى كونها كرة لان الكرة اذا
كانت فى غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح انتهى ويظهر من تقرير الشارح قدس
سره ان البسط والمدّ والدحو انما طرا على الارض بعد ما كانت كرة صغيرة بحيث جعلها
مع الماء كرة عظيمة فلم يخرج وجهها البارز من الماء عن الكروية الحسية وامّا وجهها المغمور
فى الماء فالظاهر من كلامه قدس سره انه غير كروى ولذا قال مركزها فى الماء الكلى الفلانى
ومن يجد وجده وهم زعموا انه ايضا كروى وغائر فى الماء وان كان فيه ايضا تضاريس من
الجبال ونحوها وذكر نقل العالم على هذا فى الارض كما صرح به محتجين بان الارض طبيعة
واحدة بسيطة والبسائط تقتضى الكروية الحقيقية قال شارح المواقف واعلم ان ارباب التعاليم
يكتفون بالكروية الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال ولا يليق
بهم الجواب بالرجوع الى البساطة انتهى وقوله فلا يتجه الاشارة الى ما اورد على دليل الكروية بانه
انما يدل على كروية الوجه المعمور من الارض لا على كروية مجموعه واجابوا عنه بالبساطة كما ذكرنا
ان المشهور عند الجمهور ان المعمور من الارض هو ربعها لا غير وزعم شارح رسالة المحقق
الطوسى المسمّاة بسى فصل ان كل ارباع الارض معمورة مستدلا بانقله فى هوامش كتابه هذا
صورته آنچه از اهالى فرنگ استماع شده وقريب بتواتر رسيده در تاريخ نهصد وهشتاد وهجرى

العقول ذكر كروية الطرف المغمور من الارض فى الماء

مطلب
راجع بكشف امريكا وتسمّى مطالب بربع جديد

ازطوايف

از طوايف فرنگ گروهى كه ايشان را قسطلبان گويند جمعى از ملاحان ودريا وردان حاذق
خود را سركرده كه معلم ماهر به كشتى از اسباب سياحت زاد فراهم آورده از اقطار بحر محيط روان نموده
آن گروه با اهل سفاين افراشته چند كلاغ سبك پرواز با خود داشته اند بعد از آنكه مدت ده ماه
كشتى بر سطح دريا جريان داشته كلاغى را بپرواز در آورده كلاغ روى با وج هوا كرده گشته بعد از آن
ديد كه دور از بوده چون اثر ساحل نشان نديد باز بكشتى عود نموده وبعد از مدت ده ماه ديگر
كه مسالك بحر را با اقدام سفاين درنوشته اند كلاغى ديگر را بطيران در آورده آن نيز چون اثرى
از خشكى نيافته بزورق شتافته ونوبت سوم كه چند وده ماه ديگر با دبان خطوات سفينه ساحت بحر را
پيموده كلاغ سيوم را بپرواز در آورده آن طاير نشان عزم فرار كرده واز نظر نهان شده معلم ماهر را
مظنون شد كه ساحل نزديك گرديده بعد از سه روز جزيره ظاهر گشته كه كران آن پيدا نبوده و
سكنه آن چون حيوانات عجم برهنه تن وبرگ درخت ستر عورت كرده بوده اند وغذاى ايشان
ميوه هاى جنگل بوده معلم لشكر سفاين انداخته وبا فوجى از تفنگ اندازان جانب دشت بجا رسيد ودبالم
اهالى آن جزيره بر داخته چون آن گروه هرگز صداى توپ وتفنگ نشنيده ونجز از امثال خود كسى را نديده
سلاحى بغير از چوبهاى نيزه سر تيز كرده نداشته جمعى كثير از ايشان طعمه نهنگ تفنگ گشته روى بهزيمت
آوردها بعضى بلشكر را بزرگ وفرمانده خود برانده ومتعاقب فوجى ديگر از آن صنف روى
بمقاتله اهل كشتى آورده لكن اكثر بهدف سهام هلاك گشته وبعد از آن بهر مشتغل ميبود تا اهل كشتى
چند نفر از آن گروه را زنده بدست آورده در ساحل آن بحر لنگر سكون افكنده بطبان آن گروه بانگ
وقتى واقف شده ودو سه از ايشان را نزد سركرده ايشان فرستاده اعلام نموده كه ما را از زر كوب

مطلب
فرستادن كلاغ براى يافتن
ساحل

اين گروه بر خطر وزن دل در اين جزيره غرايب اثر غرضى نيست مگر مطلب آنست كه از
آوردن امتعه نفيسه كه ساحت اين ديار را از آن خاليست آثار اين بقاع بر داريم وآنچه در اين
بلاد يافت ميشود در عوض گرفته بديار خود بريم وسبب معمورى ديار در ارتباط اهالى اين مكان بممالك
مسكونه عالم باشيم بعد از اداى پيغام دوال آنقوم سر رضا جنبانيده ايشان را رخصت سكنى
ساحلى جا داده وبنا كردن حصنى حصين در ساحل بحر افراخته والى قسطلبان را با خبار آثار
اين جزيره خبر فرستاده والى قسطلبان چند جهاز مشحون باصناف الامتعة والاسلحة روانه نموده تا
آن ديار بانفارت معلم لهارت بسبب روان نمود وبعد از وصول آنها را با اهالى جزيره عرضه نموده
تحف جهت پادشاه ايشان فرستاده وه راه موافقت وآمد وشد گشاده وآنچه مذكور شود اين جزيره
عاليست جديد وبناى است تو بوسعت كل ولايات ايران وروم ومصر وشام وعربستان واليوم
پادشاه اسپانيه وپادشاه قسطلبان كه از اعاظم ملوك مسيحيه وفرنگ اند او نيز در كمال عظمت ووسعت مملكت
است در تصرف دارند ودر آن ديار زر وسنگهاى لعل بسيار بيشتر ومعادن زر ونقره بسيار است ودر بحر
آن مرواريد در غايت بزرگى كه از مثقال تا دو مثقال وزن آن هم ميرسد وظاهر اين بلاد نيز در ربع شمالى است
اما نه ربع مسكون بل ربع ديگر كه از طرف شمال باين ربع متصل است وشايد كه عرض بيست درجه وبيشتر شمالى معموره باشد
وطول آن نيز تخمين قريب بطول بعضى از بلاد ايران است حاصل اين ربع كه جزيره مذكوره در آنست با ربع مسكون
يك نصف كره ارضى است كه از فرض خط استوا بر كره ارض كره مذكوره بدو نيم شده ومحدود منتهى است از جهة
شمال بقطب شمالى واز جهت جنوب بخط استوا اما بزير خالدات جنانچه در ربع مسكون مبدا عمارتست از طرف
مغرب واين ربع مبدا عمارتست از طرف مشرق وكنگ وزير غرب اين ربع واقع است والله اعلم باسرار خلقه

اقول ونوالدين

~~الارض والدليل على كرويتها على ما ذكره القوم طلوع الكواكب وغروبها فى البقاع الشرقية قبل طلوعها~~
~~وغروبها فى الغربية وارتفاع القطب والكواكب الشمالية وانحطاط الجنوبية للسائرين الى الشمال~~
~~وبالعكس للسائرين الى الجنوب بحسب سيرهما وتركب الاختلافين لمن يسير على سمت بين السمتين [illegible]~~
~~وتكرر الاوقات فى الحاجة بالاستدارة يستوى فى ذلك راكب البر وراكب البحر وفى المدارك شرح الزرع~~
~~بعد نقل الخلاف فى ان البلاد المتباعدة كالعراق وخراسان هل يحكم بتقارب الكوكب~~
~~بعضها ذاته ادا رئى هلال شهر رمضان فى احدهما حكم بحلول الشهر فى الاخرى فيه ولا~~
~~قال المحقق الشيخ فخر الدين فى شرح القواعد مبنى هذه المسألة على ان الارض هل هى كروية ام لا~~
~~والاقرب الاول لان الكواكب تطلع فى المساكن الشرقية قبل طلوعها فى المساكن الغربية وكذا الغروب~~
~~وكل بلد غربى بعد عن الشرقى بالف ميل يتاخر غروبه بغروب الكوكب [illegible]~~
~~زعموا انه ايضا كروى وغائر فى الماء وان كان فيه ايضا تضاريس الجبال ونحوها وذكر نقل العالم على~~
~~هذا فى الارض كما صرح به محتجين بان الارض طبيعة واحدة بسيطة والبسائط تقتضى الكروية~~
~~الحقيقية قال شارح المواقف واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكروية الحسية فى السطح الظاهر من~~
~~الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة انتهى فلا يتجه~~
~~اشارة الى ما اورد على دليل الكروية بانه انما يدل على كروية الوجه المعمور من الارض لا على كروية~~
~~مجموعه واجابوا عنه بالبساطة كما ذكرنا~~ قوله هو مركز ثقل العالم مركز الثقل فى الكرة عبارة عن نقطة
فيها يتعادل ما على جوانبها من الوزن وهو بخلاف مركز الحجم فانه نقطة فيها يتساوى الخطوط الخارجة
منها الى سطحها فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلف كما لو كان نصفها
حديدا ونصفها من خشب فان مركز حجمها على منتصفها ومركز ثقلها يكون فى النصف الحديدى قوله

مركز الثقل والحجم

قيل والسموات طباق الى ما قاله الزمخشري في الاساس والقول الآتي لصاحب القاموس ح ويمكن ان يكون
المراد الى هذا التفسير من افادات المحشي قدس سره وصدره بلفظ يمكن اشارة الى بعد كما هو دابه
على ما صرح قدس سره قبل الخوض في الشرح ومما يوهن هذا التفسير مخالفته لظاهر بعض الاخبار
كما سنقله بعيد هذا الغلام من التبعيضية فانه يدل على ان الارض كل والذي مماثل للسموات بعض منه
ولفظ مثلهن اذ المتبادر من المماثلة المشابهة في الحقيقة فان المالوف في التعبير عن المشابهة ان هي
لفظ النظير او ما يؤدي مؤداه هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فليس المماثلة الا الاتفاق في المهية
النوعية كما صرح به شارح المواقف حيث قال الوحدة تتنوع بحسب ما فيه ولكل نوع اسم يخصه
بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان
في المهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة
وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة وهي ذاة وفي الاطراف مطابقة كطاسين الطبق طرف احدهما
على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر انتهى وقد قيل في تفسير الاية
وجوه اخر مذكورة في باب الارض وكيفيتها من كتاب السماء والعالم من البحار بقوله قال
الطبرسي رحمه الله تعالى ومن الارض خلق مثلهن في العدد لا في الكيفية لان كيفية السماء مخالفة
لكيفية الارض وليس في القرآن آية تدل على ان الارضين سبع مثل السموات الا هذه الآية ولا
خلاف في السموات انها سماء فوق سماء واما الارضون فقال قوم انها سبع ارضين طباقا
بعضها فوق بعض كالسموات لانها لو كانت مصمتة لكانت ارضا واحدة وفي كل ارض خلق
خلقهم الله تعالى كيف شاء وعن ابن عباس انها سبع ارضين ليس بعضها فوق بعض تفرق بينهن
البحار وتظل جميعهن السماء وروى العياشي باسناده عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن عليه السلام قال
بسط كفه

بسط كفه اليسرى ثم وضع اليمنى عليها فقال هذه الارض الدنيا والسماء الثانية فوقها قبة والارض
الثالثة فوق السماء الثانية والسماء الثالثة فوقها قبة حتى ذكر الرابعة والخامسة والسادسة فقال
والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبة وعرش الرحمن فوق السماء السابعة
وهو قوله سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وانما صاحب الامر النبي ص وهو على وجه الارض
وانما يتنزل الامر من فوق من بين السموات والارضين فعلى هذا يكون المعنى تتنزل الملائكة بالاوامر
الى الانبياء وقيل معناه يتنزل الامر بين السموات والارضين من الله سبحانه بحيوة بعض وموت
بعض وسلامة حي وهلاك آخر وغنا انسان وفقر آخر وتصريف الامور على الحكمة انتهى وقال الرازي
قال الكلبي خلق سبع سموات بعضها فوق بعض مثل القبة ومن الارض مثلهن في كونها طبقات
متلاصقة كما هو المشهور ان الارض ثلث طبقات طبقة ارضية محضة وطبقة طينية وهي غير
محضة وطبقة غير منكشفة بعضها في البر وبعضها في البحر وهي المعمورة ولا يبعد قوله ومن الارض
مثلهن كونها سبعة اقاليم على سبع سموات وسبعة كواكب فيها وهي السيارة فان لكل واحد من هذه
الكواكب خواص تظهر آثار تلك الخواص في كل اقاليم الارض فتصير سبعة بهذا الاعتبار فهذه هي
الوجوه التي لا يأباه العقل وما عداها من الوجوه المنقولة من اهل التفسير فمما يأباه العقل مثل ما
يقال السماء السبع اولها موج مكفوف وثانيها صخر وثالثها حديد ورابعها نحاس وخامسها فضة
وسادسها ذهب وسابعها ياقوت وقول من قال بين كل واحدة منها وبين الاخرى مسيرة خمسمائة عام وغلظ
كل واحد منها كذلك فذلك غير معتبر عند اهل التحقيق انتهى ما في البحار ههنا واقول انما يأبى عقل الرازي
عما نقله ناش عن اقتفائه آثار الفلاسفة الزنادقة ولو كان هو موفقا لاتباع العترة الطاهرة لما ابى
مثله بعد صحة نقله عنهم عليهم السلام كيف وقد نقل في هذا الباب من البحار من العلل والعيون و
الخصال

الخصال في خبر الشامي عن امير المؤمنين عليه السلام انه سأله مم خلق السموات قال من بخار الماء وسأله
عن سماء الدنيا مما هي قال من موج مكفوف وسأله كم طول الكوكب وعرضه قال اثنا عشر فرسخا
في اثنى عشر فرسخا وسأله عن الوان السموات السبع واسمائها فقال اسم السماء الدنيا رفيع وهي
من ماء ودخان واسم السماء الثانية فيدوم وهي على لون النحاس والسماء الثالثة اسمها الماروم
وهي على لون الشبه والسماء الرابعة اسمها ارفلون وهي على لون الفضة والسماء الخامسة
اسمها هيفوف وهي على لون الذهب والسماء السادسة اسمها عروس وهي ياقوتة خضراء والسماء
السابعة اسمها عجماء وهي درة بيضاء الخبر ثم قال صاحب البحار من موج مكفوف اي من جسم مواج
ممنوع من السيلان بقدرته سبحانه ولذا ان اجزاءها كانت سيالة ويحتمل ان يكون كناية عن كونها
مخلوقة من جسم لطيف قد استقر في محله لا يتنزل ولا يسيل او موجها كناية عن تلالؤ الكواكب فيها
بناء على انها فيها ويمكن ان يكون المقدار المذكور للكوكب لاصغر الكواكب التي في المجرة اذ المرصودة
منها على المشهور اكبر من ذلك بكثير الا سوى القمر وفي الحفليين اكبر من الارض باضعاف وقد اول
بعض ارباب الكيس مسالك الفلاسفة اختلاف الالوان الوارد في هذا الخبر باختلاف انواعها
وطبايعها فانهم يقولون ليس للسماوات لون كما ستعرف ان شاء الله وان كانت اقوالهم في امثال
ذلك لم تورث الا ظنا انتهى واقول الغاية النظر ايضا ممنوعة ونقل ايضا في هذا الباب عن الدر المنثور
ما هذا لفظه سئل ابن عباس هل تحت الارضين خلق قال نعم الارض الى قوله ثم خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وعن قتادة في قوله سبع سموات ومن الارض مثلهن قال
في كل سماء وفي كل ارض خلق من خلقه وامر من امره وقضاء من قضائه ثم قال وعن ابن عباس في
قوله ومن الارض مثلهن قال سبع ارضين في كل ارض نبي كنبيكم وآدم كآدم ونوح كنوح وابرهيم
كابرهيم

كابرهيم وعيسى كعيسى انتهى وقال في باب الهواء من هذا الكتاب قال بعض المحققين منهم الاولى ان يقال
طبقات العنصريات سبع اولها طبقة النار الصرفة وثانيها طبقة الهواء الصافي الذي لم يصل اليه
الدخان وثالثها طبقة الهواء الذي يصل الدخان اليه ولم يصل اليه البخار ويتكون في الطرف الاعلى
منه النيازك ونحوها وفي الطرف الادنى منه الشهب ورابعها طبقة الهواء الذي يصل اليه البخار وتتبرد
على برودته الحاصلة وهي الطبقة الزمهريرية التي تتكون فيها السحب والرعد والبرق والصواعق وخامسها
طبقة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء وسادستها طبقة الماء وسابعتها طبقة الارض وهو
الترتيب المختار عند بعض في تفسير قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن بان
يكون المراد بارض غير السموات وما فيها انتهى وفي حديث زينب العطارة المذكور في روضة الكليني
وتوحيد الصدوق قال رسول الله ص ان هذه الارض بمن فيها ومن عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي
وهاتان ومن عليهما عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي والثالثة حتى انتهى الى السابعة ثم تلا هذه الآية
خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن والسبع ومن فيهن على ظهر الديك الى قوله ص والسبع والديك
والصخرة والحوت والبحر المظلم والهواء والثرى بمن فيه ومن عليه عند السماء الاولى كحلقة في فلاة قي
الحديث والفلاة بالفتح المفازة والقي بكسر القاف وشد الياء الارض القفر الخالية ولا يخفى ما في هذا
الحديث من الاشكال فانه يخالف لما علم في الابعاد والاجرام وقد دفع بوجوه مذكوره في البحار من
ارادها فليرجع اليه ثم ان ما ذكرنا طرف من الروايات عن اهل البيت ع الذين امرنا باتباع اخبارهم
واقتفاء آثارهم واما الفلاسفة ومن يحذو حذوهم فقد اختلفوا في اقل عدد الافلاك الكلية بعد
ما اتفقوا على عدم دليل على نفي كونها اكثر من التسعة بكثير وكذا اختلفوا في ترتيبها والمشهور عندهم ان
الافلاك التسعة اولها وهو الذي يعبر عنه بالسماء الدنيا لكونه اقرب الينا فلك القمر ثم فلك عطارد ثم فلك

الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم فلك زحل ثم فلك الثوابت وهو الذي
يسمى فلك البروج لكون منطقته مشتملة عليها وحركات كواكب هذه الثمانية من المغرب الى المشرق
لكن بعضها البطوء بعض وابطؤها الفلك الثامن ويوافقه مختارات الافلاك الاخر ويقطع في كل
ستة عشوة فراسخ فيتم الدورة في خمسة وعشرين الفا ومائتي سنة على ما نقل صاحب البحار ثم الفلك
الاطلس الذي هو التاسع السنالية الحركة اليومية من المشرق الى المغرب ونقل الشيخ البهائي رحمه الله
في هوامش التشريح ان ارباب الارصاد بمقتضى براهينهم استنبطوا ان كل نقطة فرضت على مقعره
تتحرك في مدة ما يتلفظ الانسان بلفظ واحد الفا وسبعمائة واثنين وثلثين فرسخا واما بعدها فلا
يعلم مقدار حركته الا علام الغيوب انتهى وفي مجمع البحرين سأل جبرئيل عليه السلام هل زالت الشمس فاجاب
بلا ونعم وقال قطعت الشمس بين قولي لا ونعم مسيرة خمسمائة عام انتهى وجوز بعضهم كونها تسعة وبعض
كونها ثمانية وبعض كونها اثنين وبعض كون الثوابت في بعض الافلاك الجزئية للقمر وزعم بعض المتشرعين
كون الافلاك تسعة وقال السموات السبع عبارة عن افلاك السيارات والكرسي عن فلك الثوابت والعرش
عن الفلك الاطلس وقيل بالعكس في الاخيرين ويجي عن صاحب البحار جواز كون الافلاك الثمانية التي اثبتوها
لجميع الكواكب فلكا كليا واحدا مسمى بالسماء الدنيا ووجود ست سموات اخرى غير متكوكبة وقال هذا الا
ينافي شيئا من اصول القدماء وانما يخالف اصطلاحهم ولا عبرة بمخالفته واما الشارح قدس سره فقال في
شرح سابع اول كتاب الايمان والكفر اي ما هو نصف مدار القمر مما فوق افق الكعبة هي السماء الدنيا اي ما هو
نصف مدار زحل والثوابت مما هو فوق افق الكعبة سميت لانها فوق كل جسم فكانها اقرب الى الله
تعالى الله عن ان يكون مكانيا والارض السابعة العليا اي ما هو نصف مدار القمر مما هو تحت افق الكعبة و
الارض السابعة القصوى اي ما هو نصف مدار زحل والثوابت مما هو تحت افق الكعبة والقصوى مقابل الدنيا

مقدار حركة منطقة البروج

مقدار حركة مقعر فلك الاطلس

السماء الدنيا

وهذا مبني على ان الحركة المحسوسة انما هي للكواكب بتسخير الله تعالى اياها وليست للسموات والغرض من ذكر الكواكب
وان السموات من العلويات وفيهن الجنة وان مقابلها من الارضين هو سجين وفيه جهنم انتهى وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام ليتنبه الناظر في اختلاف هذه الاقوال انه لا يعلم ملكوت الارضين والسموات الا علام
الغيوب والشهادات ومن اظهره الله على غيبه من الرسل والاوصياء الذين هم الخلائق سادات
عليهم السلام والتحية قوله ما تحت اقدام من في مكة الى العلا احتاد مكة من بين البقاع لانها افضل وا
~~اشرف الكلام الموضع فان الارض التي هي مسكن الانسان وغيره وجميع ...~~
ولا يمكن في كل بقعة ان يقال ما فوق افقها سموات لها وما تحته ارضون بالنسبة اليها غاية
ما يلزم من هذا ان يكون جزء من كل فلك من اجزاء السماء لبقعة بعينه جزءا من اجزاء الارض
لاخرى ولا ضير في ذلك لان ما جوزه قدس سره مبني على صحة اطلاق السماء على ما فوق
الافق لغة باعتبار انها بمعنى ما علا وعلى صحة اطلاق الارض على ما تحت الافق لغة باعتبار
انها بمعنى ما سفل وليس مستندا الى نص لا يجوز خلافه قوله كل ما تحت افق الى المراد بالافق هنا
افقها الحقيقي لا الحسي ولا الترسي وهي العظيمة التي احد قطبيها سمت رؤس من في مكة والاخر سمت
اقدامهم والمقصود من القول بهذا الشمول تحقيق معنى التبعيض المستفاد من من فانه يدل
على ان الارض كل بعضه مثل السموات وبعضه مغاير لها فان كان المراد بالارض ما قاله قدس
سره فهذا التبعيض ظاهر لان الكرة المؤلفة من التراب والماء ونصف كرة الهواء ونصف
كرة النار وبعض من الارض مغاير للسموات في الماهية والكيفية ونصف السموات الواقع تحت
الافق مشاكل للنصف الفوقاني فيهما قوله بارضنا الى الارض التي هي مسكن الانسان فالمراد
ان السموات لم يحط بالكرة المؤلفة من التراب والماء احاطة تامة قوله ولا حركة لهن الظاهر ان

القول بعدم حركتهن بمجرد احتمال وليس مبتني عليه هذا التفسير وان كان يوافقه ما ذكره صاحب البحار
في المجلد الاول من كتاب السماء والعالم حيث قال والذي يدل عليه لفظ القرآن ان تكون
الافلاك واقفة والكواكب جارية فيها كما تسبح السمكة في الماء انتهى ولا يخفى ما في قوله بان
لفظ القرآن يدل على وقوف الافلاك من التأمل اذ غاية ما يستفاد من ظاهر قوله تعالى
كل في فلك يسبحون وقوله تعالى كل يجري لاجل مسمى وامثالهما ليس الا كون الكواكب سابحة
وجارية ولا ينافي هذا ان يكون الافلاك ايضا جارية على خلاف سمت حركتها بان
يكون حركة السموات من المشرق الى المغرب وهي التي تسمى الحركة اليومية وحركة الكواكب من المغرب
الى المشرق كما بين في محله وبينه ايضا لسان الشرع كما في توحيد المفضل من قول الصادق عليه السلام
فكر يا مفضل في النجوم واختلاف مسيرها فبعضها لا تفارق مراكزها من الفلك ولا تسير الا
مجتمعة وبعضها مطلقة تنتقل في البروج وتفترق في مسيرها فكل واحد منها يسير مسيرين
مختلفين احدهما عام مع الفلك نحو المغرب والاخر خاص لنفسه نحو المشرق كالنملة التي
تدور على الرحى فالرحى تدور ذات اليمين والنملة تدور ذات الشمال والنملة في تلك
تتحرك حركتين مختلفتين احديهما بنفسها فتتوجه امامها والاخرى مستكرهة مع الرحى
تجذبها الى خلفها فاسال الزاعمين ان النجوم صارت على ما هي بالاهمال من غير عمد ولا صانع
لها ما منعها ان تكون كلها راتبة او تكون كلها منتقلة فان الاهمال معنى واحد فكيف صار يأتي
بحركتين مختلفتين على وزن وتقدير الحديث ولما في كتاب ارشاد المفيد قدس سره
برواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام في حديث طويل انه قال اذا قام القائم عليه السلام الى الكوفة
فهدم بها اربعة مساجد ولم يبق مسجد له شرف الا هدمها وجعلها جما ووسع الطريق

كلام صاحب البحار

والكواكب

الاعظم وكسر كل جناح خارج عن الطريق وابطل الكنف والميازيب الى الطرقات ولا يترك
بدعة الا ازالها ولا سنة الا اقامها ويفتح قسطنطنية والصين وجبال الديلم فيمكث على
ذلك سبع سنين مقدار كل سنة عشر سنين من سنينكم ثم يفعل الله ما يشاء قال قلت
جعلت فداك فكيف تطول السنون قال يامر الله تعالى الفلك باللبوث وقلة الحركة فتطول
الايام لذلك والسنون قال قلت له انهم يقولون ان الفلك ان تغير فسد قال ذلك
قول الزنادقة فاما المسلمون فلا سبيل لهم الى ذلك وقد شق الله القمر لنبيه صلى الله عليه وآله ورد الشمس
قبله ليوشع بن نون واخبر بطول يوم القيمة وانه كالف سنة مما تعدون الحديث ثم انه لو لم
يكن ما نقلناه سابقا عن الشارح قدس سره ظاهرا في انه ليس فوق فلك زحل فلك ولا
جسم آخر لاحتمل ان يقال مراده قدس سره ان الافلاك ثمانية كما قال به طائفة على ما قد مر
وان سبعة منها وهي المكوكبة بالثوابت والسيارات كما نقلنا سابقا عنه قدس سره تصويره
تسمى سموات لما ان الشرع سماها بها وواحد منها وهو الذي يتحرك من المشرق الى المغرب ويحرك الافلاك
الداخلة فيه وما فيها الطلس والاسمي سماء بل يسمونه سقفا ولا يحتج بالنظر بما زعمه بعض المتشرعين
من تسمية سبعة من الافلاك التسعة بزعمهم سموات وتسمية ثامنها كرسيا وتسمية تاسعها عرشا
او بالعكس كما مر وان الحركة المثبتة في قول هذين الحديثين للفلك عبارة عن حركة الفلك الاعلى
وجارية عليه اصالة وعلى غيره تبعا وان الحركات الخاصة من المغرب الى المشرق جارية على الكواكب
اصالة كما هو منطوق الشواهد الشرعية فلا حاجة الى توسط افلاك جزئية من الحوامل والتداوير
ونحوها كما زعمه اهل الفن فقد تحرز عن تجويز الخرق والالتيام في الافلاك فعلى هذا يصح القول
بعدم حركة السموات اذا اريد بها الحركة الجارية اصالة على التسع فتدبر قوله والكواكب يسبحون ما في السماء

الى قوله تعالى كل في فلك يسبحون وفي البحار نقلا عن الرازي انه قال لا يجوز ان يقول كل في
فلك يسبحون الا ويدخل في الكلام مع الشمس والقمر النجوم ليثبت معنى الجمع والكل انتهى وقد
نقلنا الاقوال في حقيقة الفلك واقل عدده وحركات الافلاك والكواكب وتمام
توضيح الاية سابقا فتذكر **قوله** فان كان مركز الارض الى هنا نشر على عكس ترتيب اللف
فالشق الاول ناظر الى قوله والماء اثقل من الهواء والشق الثاني ناظر الى قوله الارض
اثقل من الماء والحاصل ان الارض على تقدير كونها كرة تامة ربعها معمور وثلثة ارباعها مغموره
في الماء كما هو زعمهم فمركز حجم المحاذر فان كان هذا المركز بعينه مركز ثقل العالم بان يكون
كل الحصباء بطبايعها مائلة اليه كان هو بعينه مركز ثقل الارض ولهذا صارت كرة تامة
لانها بسيطة مجاورة للمركز بدون قاسر وهذا حاصل دليلهم على كرويتها التامة كما اومانا اليه
قبل هذا فلا بد ان يكون الماء ايضا محيطا بالارض لانه لا قاسر لها عن هذه الاحاطة الا الهوى
وليس هو قابلا للقسر لان الماء اثقل منه واميل الى المركز كما ترى الماء اذا ارسل في الهواء
خرقه ولصق بالارض وكذا الزق المنفوخ اذا لم يكسر له قاسر في جوف الماء خرج منه وان
كان مركز حجم الارض غير مركز ثقل العالم فلا بد ان يكون مركز ثقلها غير مركز حجمها واسفل منه
فهو موضع هو مركز حجم مجموع الارض والماء وهو الذي زعموه حقا وقالوا هذا هو مركز ثقل العنصرين
الباقيين والافلاك للنشوء الكلية في تقولهم لا تحط الارض بحيث ينطبق مركز حجمها على مركز
ثقل العالم فيحتمل مركزاها اذ لا قاسر لها عن الاحاطة التامة بالمركز الا الماء وليس هو قابلا للقسر
لان الارض اثقل من الماء كما ترى ان التراب اذا ادخل الماء حرقه وبلغ قعره وما يرى من ان
الماء يغور في التراب فلا يغور فيه بنفسه بل يدخل في المسامات التي فيه ولذا كلما كان الارض اصلب

بمعنى
كان عنود الكيفيا امعت كالايخفى **قوله** على تجمع من بجميين وجميين ناخوذ من قولهم كفل مجمع اى
متحرك والمراد انهم عاجزون عن الجواب كما ان من قيد بالاغلال عاجز عن الحركة **قوله** فتسائل
تسائل الربع الى قاله جميل في تمامه فهل يخبرنك اليوم جلباء يتعلق بمعنى لم تسائل الحث على السؤال
اي لم لم تسائل الربع عن سبب انقراض اهله وتفسير الربع بالدار هو الموافق لمجمع البحرين والقاموس وجاء
بمعنى المنزل كما في القاموس واقتصر عليه الكرماني في شرح شواهد الخبيصي في معنى الشعر وفي
عن بعض ان الربع المنزل في كل زمان والربع المنزل في الربيع خاصة والاقتصار على الدار في
القواموس افق للقاموس ونقل الكرماني القصر ايضا فيه وان لم يكن مناسبا لهذا الشعر الا مع
في فينطق حيث وقع رجوعا بعد الفاء المسبوقة بالنفي لان الفاء ليست للسببية فيكون الحكم
ان نطقها سبب عن السؤال اذ ليس مقام التلهف والتاسف بل المراد انه ينطق بكونه
عن فقد الاحبة بلسان الحال بدون سؤال ولهذا قدرة النحاة بجملة اسمية بناء على ان الاسمية
تدل على الاستمرار بخلاف الفعلية لكن العينى قال المعنى فهو ينطق والكرماني قال فهي تنطق ولعل
الثاني بتاويلها بالبقعة ونحوها ثم ان هذا دليل واضح على الرفع وهنا دليل ثالث لفظي هو رفع
مملق فانه عطف بيان لبيداء التي هي فاعل يخبرنك فلو كان ينطق منصوبا لزم في البيت
اقواء من النصب الى الرفع وهو قليل لا يجاوز اليه الا مع دليل والسملق بسين مفتوحة وميم ساكنة
القاع الصفصف التي لا تنبت شيئا والمصراع الثاني استدراك اذ المعنى بل الربع ما ينطق
ولا يخبر بلسان المقال بل بلسان الحال **قوله** لا يحفظان نفسهما عن الزوال عنه كنايتها لعل الاتيان
بالنعيين بصورة التثنية لاتباع قوله قدس سره حكايتها وذلك لان الاولى في الاول صورة الجمع
بلا خلاف وفي الثاني صورة التثنية وان جاز الجمع في مثله قياسا او سماعا وهذا الاتباع

او في من عكسه بل يقول انفسهما وامكنتها لان فيه اتباعا من وجهين كونهما مثنيين وكونهما
معربين بالحرف بخلاف العكس فان فيه اتباعا في الجمعية فقط ثم ما ذكرنا من الاولوية مبني على ما
نقله الشارح الرضي في آخر بحث المثنى بقوله واعلم انه اذا اضيف لفظا او معنى الجزءان الى
متضمنيهما فان كان المتضمنان بلفظ واحد فلفظ الافراد في المضاف اولى من لفظ التثنية
قال كانه وجه تركيبين قد عضبا والاضافة معنى كقولك حيى الله وجها الزيدين ثم لفظ الجمع
فيه اولى من الافراد كقوله ثم صغت قلوبكما وذلك لكراهتهم في المضاف اللفظية الكثيرة الاستعمال
اجتماع مثنيين مع اتصالهما لفظا ومعنى اما لفظا فبالاضافة واما معنى فلان الغرض ان
المضاف جزء المضاف اليه مع عدم اللبس بترك التثنية ثم حملت المعنوية على اللفظية وان ادى
الى اللبس لم يجز الا التثنية عند الكوفيين وهو الحق كما يجي تقول قلعت عينيهما اذا قلعت
من كل واحد عينا واما قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فانه اراد ايمانهما بالخبر والاجماع وفي قراءة
ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وانما اختير الجمع على الافراد لمناسبة التثنية في انه ضم مفرد الى شي
آخر ولذلك قال بعض الاصوليين ان المثنى جمع ولم يفرق سيبويه بين ان يكون الاول
متحدا في كل واحد منهما نحو قلوبكما او لا يكون نحو ايديكما استدلالا بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
والحق كما هو مذهب الكوفيين ان الجمع في مثله لا يجوز الا مع قرينة ظاهرة كما في الاية وقد
قد جمع بين اللغتين من قال ظهراهما مثل ظهور الترسين فان فرق المتضمنان بالعطف
اختير الافراد على التثنية والجمع نحو لقيت راس زيد وعمرو ليكون ظاهر المضاف موافقا لظاهر
المضاف اليه وان لم يكن المضاف جزء المضاف اليه بل كانا منفصلين فان لم يؤمن اللبس نحو
لقيت غلامي الزيدين فتثنية المضاف واجبة فان امن جاز جمعه قياسا وفاقا للفراء

وليس خلافي لغيرهما فانهم يجوزونه سماعا نحو ضع رحالهما وانما امن اللبس لانه لا يكون للبعيرين
الا رحلان والضمير الراجع الى كل ما ذكرناه مما لفظه يخالف معناه يجوز فيه مراعاة اللفظ والمعنى
نحو نفوسكما اعجبتاني واعجبتني وكذا الوصف والاشارة ونحو ذلك انتهى **قوله** اعجبني في النسخ بصورة
المفرد المؤنث ويجوز ان يكون بصورة الجمع المؤنث كما قال ابن الحاجب والنساء والايام فعلت وفعلن
فافهم **قوله** اي ضم الرباب لحاصل المعنى والمقصود ان تعديته بالي بتضمين معنى الضم فالتقدير ضمتهما
الى اليك فالمضمن مجرد وحال من الفاعل في الشرح اي ضمتهما اليك على التضمين انتهى فالمضمن من المزيد فيه
وحال من المفعول والاول اولى كما لا يخفى **قوله** وكان معلم اهل الشام الى في الشرح فيه مدح عظيم لهشام
الروايات في مدحه عن الصادق والكاظم ع كثيرة وترحم عليه الرضا ع بعد موته وكان ممن فتق الكلام
في الامامة وهذب المذهب بالنظر وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب وفي ذمه روايات جوابها
مذكور في كتب الرجال وغيرها انتهى **قوله** عن محمد بن علي عن عبد الرحمن في الوافي هو محمد بن علي الكوفي ابو سمينة
الصيرفي عنه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في اسناد هذا الحديث انتهى **قوله** قالوا ليس للمكلف الى
اشارة الى ان الاولى ان يقولوا ليس للمكلف لانه ليس للصبي علم كامل بهذا الفن ولانه تعالى مع كمال علمه
بالداء والدواء سمى طبيبا كما في دعاء الجوشن الكبير يا مستطبا فلو كان المتطبب للمبالغة كان اطلاقه
على العبد بعيدا عن الادب ولانه الظاهر مما في مجمع البحرين حيث قال الطبيب الحق هو الله تعالى لانه العالم
بحقيقة الداء والدواء وسمى غيره رفيقا لانه يرفق بالمريض ويحميه ما يخشى ويطعمه ما به الرفق و
الطبيب العالم بالطب وهو في الاصل الحاذق في الامور العارف بها والمتطبب الذي يتعاطى علم الطب ولا يعرفه
جيدا وفي الخبر من تطبب وهو لا يعلم اي من طب احدا وليس بطبيب فاذاه فهو ضامن انتهى ملخصا **قوله** اول
من اعتنى الى نقل الشارح رحمه الله في الصافي في كتاب الاربعين من كتاب الحجة من كتاب الكافي ما هذا
لفظه اول كسى كه در بلاد اسلام كتب فلسفه را ترجمه كرد ابن المقفع بود كه سه كتاب ارسطو را بجهة منصور دوانيقي

عايد على مع ... من الحكم

ضمان الطبيب

مطلب
حال ابن المقفع ونرجم الكتب اليونانية

حكم اضافة الجزئين الى متضمنيهما

از زبان یونانی نقل بسوی عربی بکنید که کتابهای فلسفه ارسطو در روم در خانه مقفل بوده و بر در خانه
بر دین نصاری بوده اند هر پادشاهی که می آمد قفلی دیگر بر در آن خانه میزده اند تا بجائی رسید که
عامه مردمان نمیدانسته اند که در آن خانه چه چیز است و چون مامون خواست که در بلاد اسلام کتابهای
ارسطو را شهرت دهد نزد پادشاه روم قیصر فرستاد که از کتب ارسطو آنچه میسر باشد بفرست و چون
پادشاه روم از مامون ترسناک بود بتجسس در آمد آخر معلوم ساخت که آن کتابها در آن خانه است و علما
دین خود را جمع کرده استفتا کرد در باب فرستادن آنها و فتوی دادند که در باب فرستادن آنها باک
را ثواب بسیار هست بنا بر آنکه این کتابها در میان اهل هر شریعتی که داخل شود ارکان آن شریعت را
متزلزل میکند و لهذا علماء دین نصاری پادشاهان را بتجدید قفل بر آن وصیت کرده اند و آخر
فرستاد مخفی نماند که آخر چنان شد که آن علی گفته بودند و در شدن هست تا ظهور قائم علیه السلام انتهی
قوله او جب بصیغة المتکلم الی جوز فی الوافی کونه بصیغة الماضی المجهول **قوله** اسم الانسانیة فی الشرح اسم
الانسان یطلق علی هذا الهیکل المحسوس الذی یشترک فیه الجاهل والعالم وعلی النفس الناطقة المجردة
الفاضلة بالعلوم والمعارف وعلی المجموع ولا خفاء ان اولی باطلاق هذا الاسم علیها من الاول ولهذا
امح النفی عنه فی مثل زید لیس بانسان او زید حمار انتهی قال واقول القول بتجرد النفس وان کان لا
یخلو من اشکال ولیس هذا المقام له بمجال لکن اولویة اطلاق الانسان علی النفس الفاضلة الکاملة دون
المؤلف منها ومن الهیکل المحسوس من اصدق الاقوال ولنعم ما قال من قال سوا خادم الجسم کم تشقی لخدمته
اتطلب الربح فیما فیه خسران اقبل علی النفس واستکمل فضائلها فانت بالنفس لا بالجسم انسان **قوله** الشیخ
الحارثی فی الشرح الشیخ یطلق علی المسن بعد الکهل وهو من انتهی شبابه وعلی العالم الماهر المتبحر فی العلوم
انتهی وفی مجمع البحرین الشیخ من جاوز من سنه اربعین سنة وان ذکر تجاوز بالبلوغ الی الثقلین وما بینهما
کهلان فالشیخ فوق الکهل والشیخ فی الحدیث هو موسی بن جعفر وربما اطلق علی الصادق علیهما السلام

مصداق الانسان

من الشیخ والکهل والشاب

انتهی ملخصا **قوله** وکیف اوجب فی الشرح الواو للمجرد اللصوق والربط لا للعطف وکیف سؤال عما یقتضی
تخصیص هذا الاسم دون غیره انتهی **قوله** مفعول یفید ای اشتر علی ترتیب اللف ای کون یفید من الافادة
او بمجرد **قوله** اما بفتح الهمزة فی الشرح اما بالفتح حرف التنبیه وهذا اولی من قرائتها بالتشدید بناء علی ان یکون للشرط
وفعلها المحذوف وقد جمع الشرط والجزاء لعبده جوابا له لکن الشرط کما زعم فانه بعید لفظا ومعنی اما لفظا فلاحتیاجه
الی التقدیر والاصل عدمه واما معنی فلان اما الشرطیة للتفصیل باتفاق النحاة نحو اما زید فذاهب واما
عمرو فمقیم وذکر التفصیل والاقسام وان لم یکن واجبا لجواز ان یذکر قسم واحد ویترک الباقی کما فی قوله
تعالی فاما الذین فی قلوبهم زیغ الایة الا انه وجب ان یکون للتفصیل فی نفس المتکلم کما صرح به ابن الحاجب فی
شرح المفصل وارادة التفصیل هنا لیس اما ذا لم یتوهم علی هذا فکانک لا تخلو من بعد لا وجه لها انتهی
قوله من باب التفعل ای لعل العدول عن التجرد الیه للمبالغة او للتکلف **قوله** تدل علی الزمان بنیابتها لا بالا
لنیابة ای هذه العبارة بعینها مذکورة فی مغنی ابن هشام واورد الشمنی علیها ما هذا لفظه ظاهر کلامه
انها تدل علی الزمان بطریق النیابة والتحقیق انها لا تدل علی الزمان اصلا لا بطریق الاصالة ولا
بطریق النیابة وانما الدال علی الزمان فی امثال هذه التراکیب ما وضع له وهو المضاف المحذوف وبعض حذفه
یفهم بقرینة انتهی فتامل **قوله** سلاطة اللسان ای فی القاموس السلط والسلیط الشدید واللسان الطویل
والطویل اللسان وقد سلط ککرم وسمع سلاطة انتهی وقوله وتواتر الکلام کانه عطف تفسیر السلاطة
قوله لا تمل الی الرفق والمسامحة انتهی ویوافقه مضمونا فی الشرح **قوله** من باب ضرب جوز فی الشرح کونها
من باب الافعال وقال والمعنی واحد انتهی **قوله** وهذا جزاء فی الحاشیة لا تنتهی وفی بعض النسخ لا
تنن فیکون نفیا یراد به النهی والتانی قال الجزائری لا تمل الی الرفق والمسامحة انتهی ویوافقه مضمونا ما
فی الشرح ولا یخفی ان کونه خبرا لفظا ومعنی اولی من کونه انشاء فان الظاهر علی الانشائیة ان

٦٨

الفاء فی فیلمک للسببیة والفعل منصوب بان المقدرة بعدها والمراد انه ان لم ینته الزمان
عنا انه لم یلمه الامام ع الی عقال بل لا یمکنه ذلک بخلاف الاخباریة فانه یدل علی ان الامام ع
الی عقال مع انه لم ینته عنا فکیف اذا انتهی فلا تغفل **قوله** فیلمک بالرفع الی اشارة الی ان الفاء
هنا لیست للسببیة بل للاستیناف کما قیل فی قول الشاعر الم تسأل الربع القواء فینطق ای
التقدیر فهو ینطق وقد اوضحنا البیت قبل هذا **قوله** ظلع ای هو بظاء مشالة والام وعین مهملة
محرکة ماخوذ من قولک ظلع البعیر کمنع ای غمز فی مشیه والظالع بالضم داء فی قوائم الدابة لا تسیر
سیرا ولیس تعب علیها فی القاموس **قوله** بکسر الهمزة ای هذا الکلام من مطارح انظار الاعلام فالظاهر
من الحاشیة انه قرأ هذا اللفظ بضم المهملة وسکون المیم وضمیر الغائب حیث قال وقوله وسمه الی مالک
السوم ان یحمل الشیء فی معرض البیع والشری ویتعرض للمعاملة باخذه او اعطائه والمراد انه
تحفظ ولا تساهل وساومه فیما لک وما علیک ای اعرض علیه ما لک واسمع منه ما علیک
ناظرا فیهما بنظر البصیرة لکیلا تغلب وتصیر محجوجا انتهی ویوافقه مضمونا ما فی الوافی وفیه ان
السوم بهذا المعنی لم یستعمل متعدیا الی اثنین ولم یثبت استعماله بمعنی المساومة المتعدیة الیهما
فتدبر وفی الشرح بعد النقل تصحیح اللفظ بمثل ما ذکر عن الشیخ البهائی روح الله روحه واحتمالها
ووجهه بمثل ما عرفت لعله استشعر الایراد المذکور وان لم یصرح به فتعسف فی رده بان قال
وانتصاب الضمیر من باب الحذف والایصال والمقصود اعرض علیه ما لک وما علیک ثم نقل عن
المحقق الشوشتری ان سمه بضم السین وفتح المیم المشددة امر من سم الامر اذا نظر الی غوره ثم قال
اقول الضمیر علی هذا یرجع الی ما یجری بینهما بقرینة المقام والموصول بدل منه والمقصود انظر الی
غور ما لک وما علیک ولا تاخذ بظاهرهما ویحتمل ان یکون من سمت بینهما ای اصلحت واسمه

الاحتمال الاول توضیح قوله وسمه ما لک وما علیک

للوقف یعنی قف عند ما لک وما علیک وتکلم فیهما علی بصیرة او امنع نفسهما بقدر الامکان لئلا تصیر
مغلوبا ونقل عن بعض الافاضل انه امر من شم بالمعجمة یقال شاممت فلانا اذا قاربته لتعرف ما عنده
بالکشف والاختبار فالضمیر عائد الی الشیخ وما استفهامیة ای قاربه لتعرف ما لک وما علیک من انواع
الکلام والمناظرة ثم نقل ما افاده الشارح قدس سره **قوله** ان الکرکی هو بفتح الکاف وسکون الیاء معجمة
کرکی وکرکویه ای حرف جلد بحد مد او بحوها **قوله** الویل الموت فجاءة الی ما کان ابن ابی العوجاء ممن
لا یتفق عنا بالمر فذکر الشارح قدس سره من محتملات هذه اللفظة کونها کلمة عذاب کما فی الصحاح
ولا کون الویل عبارة عن واد فی جهنم لو ارسلت فیه الجبال لماعت من حره کما نقل فی مجمع البحرین ثم ان
بعض القائلین بورود هذه الکلمة للتعجب قال ویل للتعجب ومضاف الی ما بعده وقال نصبه علی اضمار الفعل
ونقل الهروی فی الغریبین عن الفراء ان الاصل فی الویل وی ای حزن کما تقول وی لفلان ای حزن له
فوصلته العرب باللام وقد روا انها من فاعربوها **قوله** باضمار حرف النداء انما اختار قدس سره اضمار
حرف النداء علی اضمار الفعل الذی نقلناه فی الحاشیة السابقة لانه اوفق بمثل قوله تم یا ویلتا لیتنی
الی قال الهروی فی الغریبین وعن ابن عباس الویل المشقة من العذاب وکل من وقع فی هلکة دعا بالویل
ومنه قوله تم یا ویلتا والویل والویلة الهلکة ومعنی النداء فی قوله یا ویلتا تنبیه للمخاطبین تعالی یا ویلتا
تعالی فهذا حینک وکذلک یا عجبا ای یا ایها العجب هذا وقتک انتهی ملخصا **قوله** مسوح بالسحر
بکسر المیم وسکون السین مفعل وفتح عینه و راو قرئت اسم آلة والمراد به هنا موقد نار الحرب **قوله**
بفتح الراء او ضمها ای الذی یظهر من تتبع الشافیة وشروحها والصحاح والقاموس ومجمع البحرین
وامثالها هو ان النسبة الی الروح بالضم روحانی بالضم لا غیر لکنه اختلف فی معناه فقیل هو الملائکة
والجن وقیل کل ما فیه روح واما الروحانی بالفتح فقد یکون نسبة الی روحاء بالفتح والمد اسم بلد وقد یکون

سؤال الفرق بین الروحانی بالضم والفتح

نسبة الى روح القدس وهو نسيم الريح تامل قوله والمراد عقل تجرد الى العقل حمله الروحاني على هذا المراد دون
ان يكون المراد جسم لطيف لا يدركه البصر او ملك كريم كما جوز في الشرح ولا ان يكون المراد به الجني مبنيا
على ان مراد القائل هنا توصيف الامام عليه السلام بالعلم بكل شيء والزنادقة لا يثبتون العلم بكل شيء للملائكة
ولا للجن بل يعتقدون ثبوت صور جميع الكائنات في هذا العقل وهو الملائم للعلم بكل شيء قوله رد لقول
الى اي رد لقول ابن المقفع وبيان الرد ان المقصود بالانسانية هنا كون الشخص تابعا للعقل عاملا بعلمه
واهل الطواف لقولهم بوجود الصانع اي الفاعل بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك كما مر في عنوان الباب
واتيانهم بما يقتضيه الفطرة من القضاء مناسك الحج اتصفوا من البهائم وشابهها كالزنادقة الذين منهم ابن
ابي العوجاء وثبت لهم اسم الانسانية بهذا المعنى وان تفاوتت مراتبهم في الانسانية على حسب تفاوتهم
في العلم والعمل ان قلت القول بوجود الصانع بهذا المعنى انما يصير سببا لايجاب اسم الانسانية
اذا انضم اليها القول بجميع لوازمه التي منها القول بامامة هذا الامام عليه السلام فان القول باللوازم
ايضا من مقتضيات العقول على ما رسائلها وليس كل اهل الطواف قائلا بامامته عليه السلام بل اكثرهم
نواصب ومن يحذو حذوهم وهم من الذين قال الله تعالى فيهم في سورة الاعراف ولقد ذرانا لجهنم
كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها
اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون وفي البحار في باب معجزات الباقر عليه السلام نقلا
من كتاب المناقب قال ابو بصير للباقر عليه السلام ما اكثر الحجيج واعظم الضجيج فقال بل ما اكثر الضجيج واقل الحجيج
اتحب ان تعلم صدق ما اقوله وتراه عيانا فمسح يده على عينيه ودعا بدعوات فعاد بصيرا فقال
انظر يا ابا بصير الى الحجيج قال فنظرت فاذا اكثر الناس قردة وخنازير والمؤمن بينهم مثل الكوكب
اللامع في الظلماء فقال ابو بصير صدقت يا مولاي ما اقل الحجيج واكثر الضجيج الحديث فكيف اثبت

بكلهم الانسانية قلت لعله عليه السلام اشار بقوله آه الى مؤمني اهل الطواف لا الى كلهم وان فهم الكل ابن ابي
العوجاء ولو سلم فلعل اثبات الانسانية للكل باعتبار ثبوتها لاشرف ابعاضه وتسمية الكل باسم الجزء
من الاستعارات الشائعة ويكفي في الرد على ابن المقفع صدق الموجبة الجزئية القائلة ان بعض اهل
الطواف انسان لانه رفع لصدق السالبة الكلية القائلة ان ليس احد منهم انسانا فان نقيض السالبة
الكلية هي الموجبة الجزئية كما تقرر في فن الميزان على ان يمكن ان يقال كل واحد من اهل الطواف باعتبار
كونه مسلما انسان لانه تابع لمقتضى عقله ولو في الجملة بخلاف الزنادقة فانهم لما لم يتبعوا مقتضى
عقولهم اصلا لم يتمايزوا عن البهائم راسا قوله فقد سلموا وعطبتم اشارة الى انكم لم تعملوا بمقتضى عقولكم
اذ الاحتياط في امثال هذه الامور مما يرشد اليه العقول ولنا قيل من سلك طريق الاحتياط فليس بناكب
عن الصراط قوله فقد استويتم وهم فيه شاهد على جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل بدون
تاكيد والفصل كما جوزه الكوفيون بلا استقباح على ما نقله الشارح الرضي فاستقباح البصريين لم يتجه
قوله وما الدهر الا يجزونا الى قد استوفينا الكلام على هذا في شرح شواهد الاعتقاد ونقول هنا
مضى معنى الدهر في توضيح الحديث السابق عليها الماء والباء في بالدهر بمعنى اللام والظرف صفة مجزونا
والمراد ان الزمان يدور ويدور ان المجزون يرفع بعض اهله ويضع اخرين وان الشاهد في مجزونا ومعناه
حيث جاء منصوبين خبرين لما المشبهة بليس بعد انتقاض نفيها وقد يوجه بعضهما بوجوه منها
ان خبرها جيء به قبل انتقاض النفي اذ الخبر حقيقة هو المستثنى منه والمستثنى بدل منه والانتقاض
بعد مجيء الخبر لا يمنع من العمل كما قيل في قول الشاعر ان هو مستوليا على احد الا على اضعف المجانين
ومنها ان نصب مجزونا بنيابة المصدر المحذوف كما قالوا في ما زيد الا سيرا والاصل الا يسير دوران
المجزون ونصب معذبا على المصدرية المحذوف بناء على انه مصدر ميمي والاصل الا يعذب تعذيبا وسائر

الوجوه ذكرناها في الشرح الشواهد من ارادها فليرجع اليه قوله انكاره للصانع معقول به لا انكر لا معقول
مطلق كما قالوا في كرهت كراهتي قوله في هنا للظرفية الا في باب القدرة في توحيد ابن بابويه للسماء
بدل في السماء ومن الشرح في هنا بمعنى على للاستعلاء كما هي بمعناها في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع
النخل انتهى ثم جوز كونها للظرفية المجازية قوله او للمصاحبة الا قد يتوهم ان المصاحبة تقتضي ان يكون
السماء متقدما مرتبة عليه سبحانه في الوجود ومتبوعا له تعالى فيه كما هو مفاد مع وما بمعناه على ما يظهر مما
افاده قدس سره في حبل المتين وفي شرحه لاية الوضوء في كتاب الطهارة ويؤيده قوله تعالى حكاية يا
ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا وهو في الايتين اللتين ذكرهما قدس سره ظاهر اما في الاولى
فلان الامام داخلون سواء دخل المخاطبون ام لا واما في الثانية فلان المقصود من خروجه اظهار
الزينة واخراجها تكبرا وعتوا والجواب ان التقدم والمتبوعية هنا باعتبار ان وجود السماء مسلم
الفريقين بخلاف وجود الاله فان الزنادقة ينكروه قوله ضد خرب الا اشارة الى ان عمر يستعمل
متعديا كما في قوله تعالى انما يعمر مساجد الله الاية ولازما والانسب هنا الثاني بقرينة مقابلته
مع خراب فانه لا يستعمل متعديا وفي الشرح عمران هنا بمعنى معمورة انتهى قوله الدار التي لها بيد
عامر انما جرد عامرا عن التاء لان المراد به هنا الثبوت لا التجدد كما قالوا في مرضع ومرضعة قال
ابن بري واما قولهم مرضع ومرضعة فمذهب البصريين ان قولهم مرضعة هي التي ترضع ولدها
فهو جار على ارضعت فهي مرضعة وعليه قوله سبحانه يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت واما
مرضع فعلى النسب اي ذات رضيع كما تقول امراة مطفل اي ذات طفل وعليه قول امرئ القيس فمثلك
حبلى قد طرقت ومرضع فهذا على النسب وليس جاريا على الفعل كما تقول رجل دارع وتارس اي معه
درع وترس وقد يجيء مرضع على معنى انه ذات ارضاع اي لها لبن وان لم يكن لها رضيع انتهى فالمراد

من عامر هنا ذات عمارة ولا يخفى ان هذا مبني على ما ارتضاه الشارح قدس سره هنا وفي مجمع
البحرين هكذا العمارة بالكسر قوله ان السماء خراب الا في الشرح انما ذكر السماء دون غيرها من اطباق
الكائنات لان ذلك ادخل في ذهنهم على القول بان مثل هذا البناء وما فيه من عجائب الخلق مثل
الشمس والقمر وغيرهما من الثوابت والسيارات على انحاء متفاوتة وجهات مختلفة ليس له مدبر
انتهى قوله لم يقل لو كان له الا وذلك لان لو يفيد امتناع مدخولها بزعم المتكلم سواء كان مطابقا
للواقع كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا او مخالفا له كقول الدهري لو كان الواجب
صانعا لكان العالم حادثا قوله اي حتى انما عبر قدس سره عن النشوء ولا بالحدوث وثانيا بالحيوة
الاخص منه اشارة الى ان المعنى الحقيقي له وان كان هو الاول لكن المراد هنا هو الثاني بقرينة اضافته
الى المخاطب ولانه ادل على وجود الصانع من الاول لعلاه وتحدث اسباب الحيوة وآثارها فهو
انسب وليس هذا مجازا كما ان اطلاق الحيوان على الانسان ليس مجازا فتدبر قوله اجرى الانصاف
الى اشارة الى التقرير نقيض الخراب وعمرت الخراب وعمرته عمارة فهو عامر اي معمور مثل دافق اي مدفوق
العمران بالضم البنيان انتهى وفيه ايضا بمكة خلق من ماء دافق اي مدفوق كما قالوا سر كاتم اي
مكتوم لانه من قولك دفق الماء على ما لم يسم فاعله ولا يقال دفق الماء على الاصح وقيل المعنى ماء ذي
دفق انتهى في النحو من الحال لكونها في المعنى ظرفا لعاملها ما ساحب الاغلب كونها مقارنة له في الزمان
فان معنى جاءني زيد راكبا جاءني في وقت ركوبه اي المجيء والركوب كانا في زمان واحد ويسمونها
حالا مقارنة وقد يتخلف هذا فربما يكون آخر زمان الحال متصلا باول زمان العامل نحو صام
زيد الخميس مقبالة وربما يكون بالعكس نحو قام زيد ليلة الخميس صائما نهاره ومنه ما نحن فيه وهذان
من اقسام الحال المقارنة وربما يكون زمان الحال متاخرا عن زمان العامل كقوله تعالى ادخلوها خالدين

فان زمان الخلو وبعض زمان الدخول وقد يؤول هذا بان الحال المذكورة في جملة مقولة في الاصل
للحال الواقعية المحققة وفيه وثانيه عنه والتقدير اوخلوها مقدرا خلودكم فيها والحال الواقعية
مقارنة للعامل في الزمان وعلى التقدير يكون تيممونها حال مقدرة اما الكون لغظها ماخوذا من التقدير
واما الكون بها حين وقفه دائما وربما يكون زمان الحال مقدما على زمان العامل نحو يجتبي زيد صائما امس
ويتيممونها حكيه قوله من البثرى المحن بفتح الميم وشين صاد معضض صدره فصحة كعلمه اي تربة
تراب دقيقا قوله وتحيض هو بحاء حطى وثوبين بينهما ياء حطى ماخوذ من الحين كاميرة وهو الشوق او
الحنان كسحاب وهو الرحمة ورقة القلب والمراد به هنا ان الوالدين يتحملان بالجيب خاطرهما تربية
ولدهما من المشاق العظيمة ما لا يتحمل اقل منه بكثير لولد الغير وكلما كان الولد اصغر كان تحملهما المشاق
اكثر وكلما ازداد كبرا صار تحملهما للمشاق اقل بل قد يزول شفقتهما وعطوفتهما رأسا وهذا الزوال
في الانسان وان كان قليلا لكن في الحيوانات العجم كثير ومن المجربات بل ظاهر فيها ان ليس لا قوله
لم تعش هو اجوف يائي من باب ضرب لم يبق حيا قوله نقض القول اشارة الى قوله ومن نعمره ننكسه
في الخلق افلا يعقلون وفي مجمع البيان اي نقلبه في الخلق فنخلقه على عكس ما خلقناه قبل اذ كان
يتزايد في القوة والعقل والعلم الى ان استكمل قوته وبلغ اشده واذا انتهى نكسناه في الخلق فجعلناه
يتناقص حتى يرجع في حالة تشبه بحال الصبي في ضعف الجسم وقلة العقل والعلم قيل هو رد على
الزنادقة الذين يبطلون التوحيد ويقولون ان الرجل اذا نكح المرأة وصارت النطفة في رحمها
تلقته الاشكال من الغذاء ودار عليه الفلك ومر عليه الليل والنهار فيتولد الانسان بالطبائع من الغذاء
ومرور الليل والنهار فنقض الله عليهم قولهم في حرف واحد فقال ومن نعمره الآية قال لو كان
هذا كما تقولون لكان ينبغي ان يزيد الانسان ابدا ما دامت الاشكال قائمة والليل والنهار قائمين

والفلك يدور فكيف صار يرجع الى النقصان كلما ازداد في الكبر الى حد الطفولية ونقصان السمع والبصر
والقوة والعلم والمنطق حتى ينقص وينتكس في الخلق ولكن ذلك من تقدير العزيز العليم انتهى قوله حكاية عن
ابراهيم على نبينا وآله وعليهم السلام ولا يخفى ما في كلامه عليه السلام من البلاغة حيث قدم الضمير في فهو يشفين اشارة
الى حصر الشفاء فيه تعالى ويوافقه ما روي في روضة الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال موسى عليه السلام يا رب من اين
الداء قال مني قال فالشفاء قال مني قال فما يصنع عبادك بالمعالج قال يطيب بانفسهم فيومئذ سمي المعالج
الطبيب بانفسهم فيومئذ سمي المعالج الطبيب انتهى وقال الشارح قدس سره تطيب هنا بالطاء حطي وبالباء الموحدة
ماض من باب التفعل والتطبب تحصيل العلم بالطب بتجربة ان داءها من اي شيء ودواءها اي شيء
وحاصل الجواب ان لا تأثير للطبائع بل ما يرى من ترتب الشفاء على بعض الاشياء وزواله ببعض آخر فانما
هو باجراء الله تعالى العادة فيها حسبما اقتضاه الحكمة البالغة وانما يحصل للطبيب العلم بتلك العادة بالتجربة
انتهى مضمونا وعلى هذا يكون اشتقاق الطبيب من التطبب اشتقاقا اصغر تطيب به انفسهم وهو
من قولهم طابت نفسه بالشيء اذا سمحت به من غير كراهة ولا غضب عليها في نهاية ابن الاثير
فالمراد ان المريض يرضى ويطمئن بقول المعالج وعلى هذا يكون الاشتقاق اشتقاقا اكبر ويجيء
الفرق بين الاشتقاقين فيما نتلو عليك في الباب الخامس ان شاء الله تعالى قوله وغربك بعد
اباتك في الشرح ضبطه بعض المحققين بعد ابائك بالباء الموحدة التحتانية والهمزة بعد
الالف والاباء الامتناع والاستنكاف انتهى وفي الوافي بعد انائك بالنون والهمزة بمعنى
الفتور والتأخر والابطاء وربما يجعل بالباء الموحدة بمعنى الامتناع وفي توحيد الصدوق
اينائك وهذا دليل النون لان الاباء بمعنى الامتناع خطا بخلاف الاينا بمعنى التأخر انتهى
ثم في الشرح فان قلت العزم فعل اختياري للنفس فلا يكون فعله تعالى قلت نعم ولكن كون

النفس قابلة للاتصاف به وفاعلة من اثر قدرة الله تعالى وهذا القدر كاف هنا وقد
يجاب بان العزم لو كان فعلا اختياريا للنفس كان مسبوقا بعزم آخر لان كل فعل اختياري لها
سبب قريب هو العزم له ثم ننقل الكلام الى ذلك العزم فاما ان يذهب سلسلة العزمات
المترتبة الى غير النهاية او ينتهي الى العزم الذي ليس هو فعلا اختياريا لها والاول باطل
لبطلان التسلسل ولحدوث النفس ولعلمنا علما ضروريا بانه ليس لنا فيما يصدر عنا من
الافعال الا عزم واحد فتعين الثاني وهو المطلوب اقول لو تم هذا لجرى في الارادة ايضا
فان اعترف به لزم عليه ان لا يكون العبد فاعلا مختارا اصلا اذ لا قدرة له في الارادة
ولا في العزم الواقع بعدها وان اجاب بان الارادة واحدة وتعلقها متعدد والتعلق
امر اعتباري والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز او اجاب بان الارادة لا تفتقر الى
ارادة او بوجه آخر فهو جواب عن اصل الدليل ايضا والمفهوم من كلام بعض الاصحاب وهو
شارح كشف الحق للعلامة الحلي ان العزم من اختيار العبد والارادة صادرة عنه بلا
اختيار حيث قال اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة
الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع وهي يعني الارادة الجامعة اختيارية بانه
ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار لكن تعلق الارادة
به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى تصير الارادة
جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نتأنى ونكف انفسنا عنه بحياء وحمية
وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه وعدمه
الى عدم الداعي فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم هذا الداعي الى عدم الداعي

الى هذا الداعي وهكذا او غاية ما يلزم التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة
الجازمة اختيارية لاستنادها الى عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفس الارادة بالارادة
فلا يلزم التسلسل المحال انتهى ولا خفاء في دلالته على ما ذكرنا فان الارادة الجازمة هي الارادة
المذكورة بالعزم والقطع على الفعل فاصل الارادة اضطرارية والعزم اختياري انتهى كلام
الشرح وفي الحاشية قد ذهب وهم بعض القاصرين الى كون العزم من الافعال المقدورة الاختيارية
للعباد ولم يعلم ان العزم لو كان فعلا مقدورا لهم لكان مسبوقا بمرجح منه لوقوعه بالاختيار
والمرجح القريب لكل فعل اختياري لنا عزم الفاعل عليه ولا بد من الانتهاء الى عزم لا يكون
من فعله الى اخر ما قال قوله اي وخطور خاطرك اليها كان الخاطر بمعنى الحاصل في الذهن ولم
يلائم على هذا اضافته الى المخاطب لا تعديته بالباء في بالهم يكن قدر قد من مضافا فاصلح
لها وهو الخطور وفي الشرح الخاطر اسم فاعل من الخطور بمعنى الحاصل في الذهن وقد يطلق
على الذهن كما يقال الشيء في خاطرك كذا والمراد به هنا هو الشعور والادراك وجوز استعمال
الفاعل في المصدر كما جوز عكسه ثم قال طاب رمسه وفيه اشارة الى ظهور المبدأ القادر
بان هذه الصفات النفسانية الفائضة على النفس ليست مستندة الى الطبيعة لان الطبيعة لا
يصدر منها الضدان ولو في وقتين ولا الى ارادة النفس اذ لا مدخل لارادتها فيها كما يظهر
بالتأمل والوجدان بل الى قادر قاهر يفعل بها ما يشاء وقد اعترف الزنديق به حيث قال فما
زال يعد داءها انتهى وجود في الحاشية او استعمل الخاطر على صيغة الفاعل بمعنى المصدر كما في
قمت قائما ويكون بمعنى خطورك بما لم يكن في وهمك من باب القلب فان الاصل خطور ما لم يكن في
وهمك ببالك انتهى قوله نسبة الى جد يحيى الاكبر اسمه جعفر وقال الشهرزوري في كتابه المسمى بمجمع القرائن

ما هذا لفظه برمك نام مردی که در افت و فضل و شعر و کرم مشهور جلیل بود و خالد پسر او ست
اما در تواریخ مسطورات که وجه تسمیه جعفر برمک آنست که او بنام آمد در ان حین که
دار السلطنه حکام بنی امیه بود و خواست که سلیمان بن عبد الملک را ببیند چون از مجلس او
بار یافت سلیمان فرمود تا او را اخراج کردند از مجلس بعد از ان حضار پرسیدند که وجه اخراج
او چه بود سلیمان گفت که این مرد زهر همراه داشت گفتند این امر چون دانستی گفت دو مهره
بر بازوی من بسته اند که هرگاه زهر یا طعام مسموم حاضر شود در مجلس من این مهرها حرکت
عنیف میکنند بعد از ان بجهة ایضاح این امر از جعفر پرسیدند گفت قدری زهر در زیر
نگین انگشتری من هست تا در هنگام شدائد بکار آید لهذا او و اولاد او ملقب برمک شدند
و قال الشمنی فی شرح اداء مغنی اللبیب برمک هو جد یحیی بن خالد کان من مجوس بلخ و
کان یخدم النوبهار و هو معبد کان للمجوس بمدینة بلخ توقد فیه النیران ثم ان ابنه خالدا اسلم
و تقدم فی الدولة العباسیة حتی ولی الوزارة لابی العباس السفاح ثم ان یحیی بن خالد دفع
الیه المهدی ولده هرون الرشید قوله من محمد بن علی بلد الخ فی مجمع البحرین دالی بتوز قریة ما بین
همدان و بغداد و هی الی همدان اقرب انتهی قوله قرب همذان فی نسخ الشرح بذال معجمة و هو
سهو الناسخ علی ما یظهر من مجمع البحرین حیث قال فرهو بدال الجید و همدان بفتح الهاء و المیم بلد
من عراق العجم قیل سمی باسم بانیه همدان بن العلوج بن سام انتهی و لم ینقل همذ بذال معجمة
اصلا قوله عن محمد بن علی الطائی هو ابو حنیفة الکوفی کما فی الحدیث ان ابا حنیفة الصدوق قابل قوله
قوله المعنی الاستفهام الی اعلم ان من خصائص افعال القلوب الالغاء و التعلیق و کلاهما یعنی
ابطال العمل لکن بینهما فرق من وجهین احدهما ان الالغاء ابطال العمل لفظا و معنی و التعلیق ابطال

وجه تسمیة البرامکة

وجه تسمیة همدان

معنی الالغاء و التعلیق فی افعال القلوب

العمل

العمل لفظا فقط و اما فی المعنی فالجملة التی بعدها بتاویل المفرد مفعول به لها و لهذا یجوز عطف المنصوب
علیها تقول علمت لزید قائم و بکرا فاضلا علی ما حکاه الرضی عن ابن الخشاب و ثانیهما ان الالغاء امر
اختیاری لا ضروری بخلاف التعلیق اذ الالغاء انما یکون اذا توسط فعل القلب بین الجملة التی
تصلح لان یکون جزءا مفعولیه له او تاخرت عنها نحو زید علمت قائم او زید قائم علمت فلذلك
تقدیم الفعل علی الجزئین و اعماله فیهما لفظا و معنی و لك الاعمال ایضا مع التوسط و التاخر و التعلیق
یکون باداة الاستفهام و النفی و لام الابتداء مثل علمت ازید قائم ام عمرو و ما زید بقائم او لزید قائم
فلا یجوز لك اعمال الفعل فی الجزئین لفظا للزوم وقوع تلك الادوات فی الجمل و صنعا فلا بد
من ابقاء الجمل التی دخلتها علی الصورة الجملیة رعایة لاصل هذه الحروف و ان کانت فی تقدیر
المفرد بحسب المعنی علی معمول لما ذکرنا ان الشارح الرضی موافقا لابن الحاجب و الازهری موافقا لابن
هشام و ابن مالك و لم اجد احدا خالفهم فیما ذکره فالظاهر حینئذ ان ما وقع فی هذا المقام من
التعلیق علی اصطلاح النحاة لا الالغاء فتدبر قوله و هی خصوصیة المکان قال قدس سره فی الصافی
هی خصوصیة حاصلة للشیء بالنسبة الی شیء آخر باعتبار تمکنه فی مکان ثم انه لابنا فی حمله قدس
سره الاین هنا علی هذا المعنی و فی ثانی الاربعین من هذا الکتاب علی معنی اخر لان هذا مبنی علی
الاشهر عند الجمهور و ذلك علی ما یقتضیه القرینة کما یظهر لك ان شاء الله قوله و المراد بالتکییف
الخ قال قدس سره فی الصافی التکییف اعطاء کیفیة لشیء سواء کان باحداث الکیفیة فی ذلك
الشیء او باحداث ذلك الشیء الذی یتکیف بتکییف هذا المحدث او بتکییف غیره فلا یلزم
ان یکون العبد فاعل الحرکات قوله و لم تزل فیه ای الظاهر مما فی الشرح ثبوت لفظ بلا این فی
النسخ التی کانت عنده ثم هذا الحدیث مروی فی عیون اخبار الرضا و هذه الفقرة فیه هکذا

سؤال

معنی الاین

هو این الاین و کان بلا این و کیف الکیف و کان بلا کیف انتهی قوله فلا یوصف بالکیفوفیة فی
العیون بکیفوفیة منکرا و هو انسب و اوفق لقواعد کلا باینونیة قوله بادخال یاء النسبة الخ
ظاهر هذا کلامه قدس سره هنا انه لم یزد شیئا علی کیف بین فائها و عینها فوزن الکیفوفیة فعلولیة
و ظاهر جعلها مثل الکینونیة الاتیة فی رابع باب الکون و المکان یقتضی ان یکون رایه قدس سره
انه زید علی کیف یاء بین فائه و عینه فصار روزان الکیفوفیة فیعلولیة ثم خففت بحذف
الیاء الثانیة فصار وزنها فیلولیة باثبات الیاء الزائدة و اسقاط العین و کذلك الاینونیة
لانه قال فی الباب المذکور الکینون بفتح الکاف و تشدید ها فیعلول من الکون کالقیوم من
القوام علی دلیل انه لولا ذلك لقیل کونون و دوموم لانهما من الواوی و ایضا لم یثبت فی کلامهم
فعلول بالفتح و اضیف الیه هنا یاء مشددة للنسبة ثم تاء للمصدریة کما فی العبودیة و کما
فی الکیفوفیة و الاینونیة و قد مضیا فی ثالث الاول و المشهور فی کتب اللغة کینونة و
دیمومة بدون الیاء المشددة انتهی فلا بد من الجمع بینهما اما بان الزیادة و الحذف مخصوصان
بذوات الواو فی تلك الامثلة فالمثلیة انما هی بحسب ظاهر الالفاظ او بحسب ادخال یاء النسبة
و تاء المصدریة فقط ای لا بحسب اصل الصیغة ایضا و هذا هو الظاهر من کلام الجوهری حیث
قال تقول کان کونا و کینونة شبهوه بالحیدودة و الطیرورة من ذوات الیاء و لم یجیء من ذوات
الواو الا احرف کینونة و هیعوعة و دیمومة و قیدودة و اصله کینونة بتشدید الیاء فحذفوه
کما حذفوا فی هین و میت و لولا ذلك لقالوا کونونة ثم انه لیس فی الکلام فعلولة و اما الحیدودة
فاصله فعلولة بفتح العین فسکنت انتهی و اما بان یقال لما ثبت الزیادة و الحذف فی ذوات
الواو حکم بها فی ذوات الیاء ایضا لاتفاق السیاق و سکت قدس سره عنهما هنا اجتزاء بما

التوفیق فی الکیفوفیة و الکینونیة و نظائرهما

اصل

احال الیه و هذا هو الظاهر من کلام الشارح الرضی کما یجیء الآن ثم ان قیل لما لم یثبت موجب لالتزام الزیادة
و الحذف فی ذوات الیاء و الاصل عدمهما یمکن ان لا یلتزم فی ذوات الواو ایضا لکان لمکان من
القبول اذ غایته ما یلزم فیها ان یکون اصل کینونة مثلا کونونة فیقال ابدال الواو الساکنة المفتوح
ما قبلها یاء لتشابه بذوات الیاء فی الصیغة مع ان اللبس و قد وقع نظیر هذا الابدال فی کلامهم و ان
کان قلیلا کما فی کیان مصدر کان علی ما فی القاموس حیث قال فیه کان الواوی کان علیه کونا و کیانا
و اکتان تکفل به انتهی و الکیان علی ما هو المضبوط فی النسخ بالفتح و هو مقتضی ما مهد فی صدر الکتاب
بقوله و کل کلمة عریتها من الضبط فانها بالفتح الا ما اشتهر خلافه ثم ان الشارح الرضی فی مبحث
الاعلال من شرح الشافیة بعد ما نقل عن سیبویه ان الاصل کیونونة و قیلولة عند کینونة و قیلولة
بفتح العین علی وزن عیضموز الا ان اللام مکرر فی کینونة و التاء لازمة قال و قال الفراء فی کینونة
و نحوها اصلها کونونة کبهلول و صندوق ففتحوا الفاء لان اکثر ما یجیء من هذه المصادر مصادر
ذوات الیاء نحو صار صیرورة ففتحوا حتی یسلم الیاء لان الباب للیاء ثم حملوا ذوات الواو علی ذوات
الیاء فقلبوا الواو یاء فی کینونة حملا علی صیرورة ثم قال و قول سیبویه هو الاولی اذ لا یحذو من
اختصاص مصدر الاجوف بفیعلولة و قول الاخفش انهم حملوا الواو علی الیاء لان الباب للیاء لیس
بشیء لان المصادر فی هذا الوزن قلیلة و ما جاء منها فذوات الواو منها قریبة من العدد من
ذوات الیاء او مثلها ثم قال و انما لزم الحذف فی نحو کینونة و صیرورة دون سید و میت لانه
نهایة الاسم ان یکون علی سبعة احرف بالزیادة و هذه علی ستة و قد لزمها تاء التانیث فلما جاز
التخفیف فیما هو اقل منها نحو سید لزم التخفیف فیما کثر حروفه اعنی نحو کینونة انتهی و لا یخفی ما فی
قوله من اختصاص مصدر الاجوف بفیعلولة و ذکر صیرورة مع کینونة فی لزوم الحذف من الاشتباه

مفعول بالفتح نادر

الی انه لا فرق هنا بین الاجوف الواوی والیائی ثم ان اصل کلام منهما لشدة الیاء المفتوحة ثم خفف فلا تغفل واما ثانی دلیلیه قدس سره فقوله لم یثبت مفعول بالفتح لعل معناه انه لم یثبت فی عرف العلماء ووقوعه علی انه ثبت وان کان نادرا کصعفوق علم الرجل کما ذکره ارباب الصرف واللغة لکن فیه تامل من وجه آخر وهو ان ثبوت کینون وامثاله بدون التاء مشکل علی ما نقلنا عن الشارح الرضی من لزوم التاء ولو سلم فالفعلول النادر وهو ما کان رباعی الاصول کصعفوق ولهذا حکموا بضعف خرنوب بفتح الخاء وتخفیف الراء قرشت والنون وعدم ضعف خروب بفتح الخاء وشد الراء وعدم النون وکلاهما بمعنی واحد وهو نبت کما فی شرح الرضی وغیره من متعلقات الشافیة قالوا الا انه لم یثبت فتح خرنوب بالنون بل المشهور الضم ولو ثبت یمکن ان یکون نونه زائدة فلا یدل علی ثبوت فعلول بلا میه فتسلیم ثبوت خرنوب بالفتح مع النون الزائدة وثبوت خروب بالفتح وشد الراء وشلر تنور وسعود وقولهم بان زنة سمنون بفتح سین سعفص وسکون حاء حطی ونونین بینهما واو علما لرجل فعلون بالنون فی آخره لا باللام بلا لیس الا لعدم کونها زنة عیانات للاصول فعلول الکینون وامثالها من هذا القبیل وزنة کینون وبیون وقیوم کیفوف فعلون وفعلوم وفعلوف کما نقلنا ان زنة سحنون فعلون ولو ثبت ان مقتضی التصرف ان یوزن زنة امثالها بفعلول بلا بین بناء علی انه یعبر عن المکرر بالتقدیر سواء کان الکرار للالحاق او لغیره لا یضر هنا کما لا یضر التعبیر عن زنة خروب بفعول بشد العین ولا یضر هو ح مکرر العین الاصح وشل هذا وارد علی ما نقلنا عن الجوهری من عدم ثبوت فعلولة بالتاء اذ لیس شیء من الالفاظ التی نقلتها رباعی الاصول فلا احتیاج الی التعبیر عن تکراراتها باللام بل یقال ان زنة صیدودة مثلا فعلولة وبکذا ولو ثبت الاحتیاج لا یقدح فی المقام ولیس هنا ابعد مما ارتکبه من التزام کونها مفتوح العین

سؤال

اول

حرف اذن

اول کما لا یخفی فتامل قوله اذن بالنون الی اشارة الی الاختیار ما صححه ابن هشام فی المغنی وهو ان اذن حرف بسیط مختوم بالنون بحسب اصل الوضع فلیس مرکبا من اذ الظرفیة وان الناصبة کما زعمه بعضهم ولم یذکره الشارح قدس سره ولا تختو ما بتنوین العوض کما نقله قدس سره بناء علی ان القولین الاخیرین مع ما فیهما من التکلف لاتیان الا بدلیل غیر علیل وان لهما هذا قوله یوقف علیها ایضا بالنون الی هذا القول مروی عن المازنی والمبرد وعلل بان نونها کنون لن وان قوله وح لا تقع فی الابتداء اشارة الی ان اذن علی الوجه السابق تقع فی الابتداء کثیرا وهو من شروط عملها النصب فی المضارع وقد تقع فی الوسط بخلافها علی هذا الوجه قوله وحذف هنا الشرط الی هذا مبنی علی الاشهر من ان الجواب لا یتقدم علی الشرط لفظا ایضا قوله ویرجح الاول ای قول الاخفش قوله لان ان لا تعمل الی یعنی ان اذا هذه لو کانت اسما لابد لها من عامل ولا یعمل فیها الا الخبر الذی هو بعدها ولا یصح عمله فی هذا المثال لان ما بعد ان لا یعمل فیما قبلها لاقتضائها الصدر کما تقرر فی محله ثم ان قوله قدس سره لا تعمل فیما رایناه من النسخ بتاء قرشت ولعله سهو من قلم الناسخ والصحیح لا یعمل بیاء حطی لان فاعله ما وهو عبارة عن الخبر اللهم الا ان یقرا تعمل بصیغة الخطاب من باب الافعال قوله ویحتمل ان یکون المراد بالموجود مطلقا انما جعل قدس سره هذا احتمالا اشارة الی بعده کما هو دابه قدس سره وهو کذلک اذ ظاهر سؤال الزندیق عن الکیف والاین لم یدل علی انه سلم وجود موجود ما فی الخارج قابل للربوبیة والوجود الخارجی یساوق الشیئیة کما تقرر فی محله ولذا الی هنا بقوله انه لا شیء بقضیة موجبة معدولة المحمول فانها تقتضی ثبوت الموضوع ووجوده اشاره الی انه وان کان شیئا موجودا فی الخارج الا انه شیء ضعیف حقیر غیر قابل للالهیة بل یعتد به ویعبد له کما زعمت انت والاحتمال الذی ذکره الشارح مبنی علی ان الزندیق لم یسلم وجود شیء قابل للربوبیة فسؤاله عن الکیف والاین له مبنی علی المداراة مع الامام ومعنی قوله انه لا شیء ان الذی زعمت انت

سؤال

وجوده غیر موجود قوله ویحتمل ان یکون اشد لا لا ای ثم اشر علی ترتیب اللف فی معنی لاشیء کما بینا قوله یستحیل الی وذلک لانه لو کان لازم احد النقیضین ملزوما للنقیض الاخر یلزم ان یکون هذا النقیض الاخر لازما للنقیض الاول وهو محال ببداهته مثلا فیما نحن فیه عدم الادراک بحاسة لازم للربوبیة لما سنذکره بعید هذا فیصدق قولنا کلما اتصف شیء بالربوبیة اتصف بانه لا یدرک بحاسة فلو کان عدم الادراک بحاسة ملزوما لعدم الربوبیة کان قولنا کلما اتصف شیء بانه لا یدرک بحاسة اتصف بعدم الربوبیة صادقا ایضا واذا رکبنا قیاسا من هاتین الشرطیتین ینتج کلما اتصف شیء بالربوبیة اتصف بعدم الربوبیة هف وکذا شیء لا یکون دلیلا علی نقیضه اذ تحقق ذلک الشیء دلیل علی تحقق شرطه فلو کان تحقق ذلک الشرط دلیلا علی تحقق نقیض ذلک الشیء یلزم ان یکون تحقق ذلک الشیء دلیلا علی تحقق نقیضه وهو مستلزم لتحقق النقیضین معا قوله وعدم الادراک بحاسة لازم للربوبیة الی لعل العدول عن لفظ الرب الی الربوبیة مع ان الاول اخصر للاشارة الی ان التعالی عن الاحساس لازم لهذه الصفة اولا وبتوسطها لازم للذات الموصوفة بها فاتصاف الذات بهذا التعالی باعتبار اتصافها بالربوبیة وامثالها من صفات الکمال ثم نقول فی بیان اللزوم ان المراد بالرب هنا المدبر لما سواه والمالک لکل ما عداه کما صرح به الشارح قدس سره غیر مرة فی شرح الاحادیث الاتیة ویوافقه ما یلوح مما نقله اهل اللغة حیث فسروه بالمالک وقالوا لا یطلق غیر مقید الا علیه تعالی فالرب المطلق بمعنی المالک المطلق والمتبادر من المطلق فرده الکامل وهو المالک لکل ما عداه فالرب بهذا المعنی یلزمه عدم الادراک بحاسة ولا بأس فی ان نعبر عنه فیما بعد بالتجرد اختصارا فنقول لو لم یکن الرب مجردا لکان اما جسما واما جسمانیا وکلاهما ممکن والممکن محتاج الی علة واحتج لا اقل

سؤال رب

والمحتاج الی شیء لا یکون مدبرا ولا مالکا له ولو بما قررنا یظهر وجه کون التجرد شرطا للیقین بالربوبیة اذ من یدعی ربوبیته ما لم یجزم بتجرده لا یجزم بکونه ربا قوله ولیس مقصوده الی لما کان اعتقاده قدس سره ان المقصود فی هذا الباب اثبات الصانع المسادق للمحدث المثبت کما بینه فی شرح عنوانه ولهذا قال فی شرح صدر هذا الحدیث قولکم هو نفی الصانع الی وقولنا هو وجود الصانع الی استشعر هنا ایرادا هو انه لو کان الامر کذلک کان یلزم ان یقول الامام ع فی هذا المقام انکرت صانعیته وایقنا انه صانعنا بدل انکرت ربوبیته وایقنا انه ربنا لان الصنع هو المتنازع فیه والمبحوث عنه فرده بقوله ولیس مقصوده الی وحاصله ان الامام ع لیس فی هذا المقام بصدد الاستدلال حتی یلزم التصریح بالصنع بل هو بصدد المنع فعلی هذا یمکن ان یقال النکتة فی عدوله ع عن الصنع الی الربوبیة مع ان بینهما تساویا هی الاشارة الی ما ذکره قدس سره ولعل هذا هو المراد مما فی بعض الهوامش من المحقق الاستاد طاب رمسه الی یوم التناد وهذه صورته قوله ولیس مقصوده الی لیس المراد انه لا یصح ان یکون دلیلا بل المراد انه فی هذا المقام مذکور علی سبیل السند انتهی فلا ینافی هذا ان یکون التجرد دلیلا علی الصنع بل علی سایر الکمالات الخ بتوسط الملکوت وباعتبار کونه ملزوما للکمالات کما نقله بعید هذا من حواشی العم فلا تغفل قوله والخفی ان هنا مرجحا اه وذلک لان الامام ع جعل التجرد الملازم للربوبیة دلیلا علی الیقین بالربوبیة فدل علی انه لازم مساولها اذ لو کان لازما اعم لجوز وجود مجرد

(هو مولانا محمد باقر خراسانی رح فرس ارض)

دليل على ان الله مجرد سواه تعالى

سواه تعالى ولم يدل التجرد على ربوبيته تعالى فهذا دليل سمعي على انحصار التجرد فيه تعالى
ولذا هو بطلان توهم تجرد العقول والنفوس كما لا يخفى هذا وقال الشارح قدس سره
في حواشي العتيق في ذيل دليل التابع على ثبوت الغايات بعد نقل قوله ع ونحن اذا عجزت
هذه اشارة الى برهان عقلي على بطلان ما يزعمه الفلاسفة الزنادقة من تجرد النفوس والعقول
العشرة وهو ان تاثير المجرد في البدن مثلا انما يقول كن وهو الملكوت واما منته الى قوله
كن لانه لا يكفي فيه الحركة لتحريك آلة وكل مؤثر يقول كن بري من كل نقص والامكان الذاتي
والجهل والاضطرار وامثالها نقص والشركة في التاثير بقول كن يستلزم النقص كما
سيتضح في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الاول فتجرد اي فاعل كان لاي شيء
كان برهان ربوبيته لنا انتهى ويوافقه ما في الصافي وهذا القول يدل بظاهره
على ان تجرد الفاعل ملزوم للملكوت وهو ملزوم للربوبية وبعد ثبوت اللزوم بما
افاده قدس سره يكون وجود الملزوم دليلا عقليا على وجود اللازم بديهة فيلزم
على هذا ان تجرد العقول والنفوس يستلزم كونها اربابا من دون الله لانها مؤثرات
بزعم مثبتيها كما لا يخفى ثم انه لا منافاة بين هذا القول بكون التجرد لازما للربوبية هنا و
القول بكونه ملزوما لها لان الثاني باعتبار اسناده الى الفاعل عن الاول باعتبار اطلاقه
فليس ما هو لازم هو الملزوم هذا ونسب بعض هو امس الثاني الى المحقق الاستاد كان
رسمه في بيان مراد الشارح قدس ما هذه صورته قولهم صريح في انه لا مجرد الا الله

هو مولانا محمد باقر اخوان قدس سره

عد

على انه الملكوت اذا لم يمكن ان يدرك بالحواس يكون فعله بمحض نفوذ الارادة وهو يستلزم
القدرة على كل شيء كما انتهى وفيه ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه وموافقا
لما في حواشي العتيق والصافي الا انه مبني على ان دلالة التجرد على الربوبية من حيث ان
المراد به هنا تجرد الفاعل وانه على هذا ملزوم للربوبية وظاهر كلام الشارح قدس
سره ههنا مبني على ان الدلالة من حيث ان التجرد المطلق لازم لها كما صرح به فتدبر
وقد يوجه بان المراد ليس بان تجرد الحق حيث بل ثابت علة الانحصار فالضمير في قوله
فانه لما كان في جدل للدليل المفهوم منه والمعنى لان الشان ان يدل الدليل العقلي على
انحصار التجرد فيه تعالى انتهى وفيه من التكلف والبعد ما لا يخفى ثم ان تنزيل كلام الامام ع
على هذا المرام اي جعل التجرد دليلا على الربوبية انسب بالمقام واقطع من الحام واروع
للخصام اذ يدل على ان ما جعله الخصم دليلا لمدعاه دال على نقيض ما ادعاه بدون احتياج
الى صرف العبارة عن ظاهرها وارتكاب تكلفات لتطبيقها على القوانين الحكمية والعربية
ردا على الشارح قدس سره كما فعله بعض سادات الفضلاء طاب ثراه في حواشي الكافية
ولنقلها بتبصرة للناقدين ما هو عليها وارد ففي الحاشية هكذا قوله ع لما عجزت حواسنا
اي جبلت بعالية عن ان يدرك بالحواس وعجزها عن ادراكه دليل على عدمه او ضعف
وجوده فانكرت ربوبيته ونحن اذا عرفناه بتعالية عن ان يدرك بالحواس ايقنا انه
ربنا خلاف شيء من الاشياء اي شيء من الاشياء المحسوسة ربنا لان كل محسوس

الى ان قال ولا يخفى ان ما ذكره ... الانحصار ... لما ...

هو ابو محمد معصوم التبريزي طاب ثراه

دليل على تجرد الصانع

ذو وضع وكل ذي وضع بالذات منقسم بالقوة الى الاجزاء مقدارية لا الى نهاية لاستحالة
الجوهر الفرد وكل منقسم الى اجزاء مقدارية يكون له اجزاء متشاركة في الماهية ومشاركة
للكل فيها وكل ما يكون كذلك يكون ذا ماهية ووجود ويصح عليها الخلو عنه وكل ما يكون كذلك يكون
محتاجا الى مبدا مغاير له فلا يكون مبدا اول بل يكون مخلوقا فالمبدا الذي هو مبدا اول
لا يصح عليه الاحساس فالتعالي عن الاحساس الذي جعلته مانعا للربوبية وباعثا على
انكارها مصحح للربوبية ودال على اختصاص صحة الربوبية بالنسبة الى الاشياء
التي يصح عليها ان يحس انتهى وفي الهوامش هكذا قوله ونحن اذا عرفناه الخ استدل بعض
الفضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف على انحصار التجرد في الله تبارك وتعالى وان
القول بتجرد النفس والعقل قول بتعدد الواجب تعالى عن ذلك واذا حمل على ما حمله
المحشي من ان المعنى ان ربنا خلاف الاشياء المحسوسة بجعل الخبر انه للتاكيد او جعله
اسم ان وجعل ربنا بدلا او بيانا منه لا يبقى للاستدلال وجه فان مفاد الحديث
الشريف ان الله تعالى وتقدس يخالف المحسوسات وذوات الاوضاع والملزوم منه ان
كل ما هو كذلك فهو الرب انتهى واقول لو كان مراد المحشي رفع درجته ما افاده السيد
طاب ثراه لما كان للكلام كثير فائدة اذ غاية المرام ان تجرد ربنا دليل على ان ربنا
مخالف للمحسوسات والزنديق لو كان سلم وجود رب مجرد لما انكر البتة كونه غير
المحسوسات فلا احتياج الى افادته وايراده التسليم والاذعان وهو ينادي بنفي الرب

ايرادات على السيد الفاضل ابو محمد معصوم التبريزي

سبحانه ويطلب الدليل عليه والبرهان كما يجي في تتمة الحديث فليس تجرده مسلما عنده
بطريق اولى فالانسب بالمقام اثبات الرب له كما هو مفاد حل الشارح قدس سره
مع انه لا يتم هذا المعنى الا بتخصيص الاشياء بالمحسوسات ولا مخصص ظاهرا ثم ان تجويز كون ربنا
بيانا للضمير غريب عند الخبير لما تقرر من ان الضمير كما لا يوصف لا يعطف عليه عطف بيان
قال ابن هشام في بحث ان المفتوحة المخففة من المغني عطف البيان في الجوامد بمنزلة
النعت في المشتقات فكما ان الضمير لا ينعت لا يعطف عليه عطف بيان وهي نص عليها
من المتاخرين ابو محمد بن السيد وابن مالك والقياس معهما في ذلك انتهى فالظاهر ان مراد
المحشي رفع درجته ان المراد اذا عجز الحواس عن ادراك احد علم انه الرب لا شيء من
المحسوسات كما زعمه الزنديق على فرض تسليم وجود رب فيكون المراد صرف الربوبية عن
المحسوس كما هو زعم الزنديق وقصرها على المجرد فهو قلب والحاصل انه لما ثبت بالبرهان
ان في الوجود ربا وانه لا يمكن ان يكون هو من صنف المحسوس علم انه اذا تردد الربوبية
بين محسوس وغير محسوس يجزم بان الثاني هو الرب لا اتصافه بلازم الربوبية اي التجرد
دون الاول لا اتصافه بمنافيها اي المحسوسية وهذا المعنى وان كان مشتملا على فائدة و
مستغنيا عن التكلفات الاعرابية التي ارتكبها السيد طاب ثراه وغيره لكنه ظاهر التجرد
تجرد سواه تعالى لعدم صراحته في كون التجرد لازما مساويا او ملزوما للربوبية الا
انه ايضا موقوف على تخصيص الاشياء بالمحسوسات بدون مخصص ومبني على فرض التسليم

الضمير لا يوصف ولا يعطف عليه عطف بيان

ايرادات على الفاضل الثاني رفع درجته

الزنديق وجود رب وادعائه انه من المحسوسات وامثال ذلك من التكلفات ثم
لا يخفى انه لا احتياج ظاهرا الى التطويل الذي تحمله المحشي رفع درجته في الدليل اذ يكفيه
ان يقول كل محسوس ذو وضع وذو اجزاء وكل ما كان كذلك له ماهية ووجود يصح عليها
الخلو عنه فلا بد له من مبدأ لا يكون له خلو فاوهو المجرد الذي وجوده واجب لذاته
ومن الغريب ان بعض الفضلاء رحمه الله استفاد من كلام المحشي رفع درجته ما زعمه
موافقا لكلام الشارح قدس سره فذهب على السنين طائفة من اره حيث قال في هامش
الحواشي قوله فالتعالي عن الاحساس الخ اقول لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان عدم
الاحساس للربوبية على ما بينه قدس سره انما هو لاجل كون المحسوس ذا ماهية ووجود يصح
عليها عنه فكون التعالي مصححا للربوبية انما يستقيم اذا لم يكن للمتعالي ماهية ووجود زائد
عليها والمجرد لو ثبت ووجوده كان في ذلك شريكا للمادي فكيف يصح انه مصحح للربوبية
ودال على اختصاصه بجهة الربوبية بالنسبة الى الاشياء التي يصح عليها ان يحس لان
من الظاهر ان ذلك انما يصح لو لم يجمع التعالي ح ما جعله خاصة للمحسوس وهو يتم
ح القول بعدم وجود المجرد كما لا يخفى ثم ظهر عدم سلامته مما اورده السيد رحمه الله على
الاستاد طاب ثراه بقوله استدل بعض فضلاء الزمان الخ لا يبعد لعل السيد بين
عدم الملائمة بوجه آخر لانه من البين ان ذلك المعنى المحتمل الذي ادعاه خارج
عن نهج البلاغة في غاية حار كاكة والرزالة فالحق ما افاده الاستاد من ان هذا الحديث

يدل على اعتبار المجرد فيه فتأمل انتهى واقول هذا الذي ذكره انما يجديه نفعا
للمحشي لو لم يكن هو قائلا بوجود مجرد سواه تعالى وليس كذلك اذ لا يخفى في ظاهره ما يحتاج
تخصيصه الاشياء بالمحسوسات مع عدم تخصيص الاتحرز عن المجردات على انه قد صرح
مرارا باعتقاده وجود مجرد سواه تعالى منها ما ذكره في توضيح دينلجة المص رفع الله
روحه عند قوله تفرد بالملكوت حيث قال عالم الملكوت يطلق على المجردات و
المفارقات كما ان عالم الملك يطلق على الجسمانيات والمقارنات ومنها تنصيصه على
تجرد العقل في ذيل توضيح قول المص روح الله روحه كتاب العقل والجهل حيث قال
ولا يبعد ان يق ان للنفس ارتباطها بالعقل المجرد الذي خلقه الله اولا قبل خلق
النفس اشرا قال الى آخره فهذا المحمل الذي حمل هذا الفاضل رحمه الله كلام المحشي عليه عند
التامل الصحيح ايراد عليه لا اصلاح لكلامه مع انه لا يبقى ح لتخصيص الاشياء بالمحسوسات
ح عدم مخصص فائدة اصلا فتامل قوله لهذا البيان اثر في الشرع في كتاب درة التاج
انه كان لبعض الملوك شك في وجود الصانع وتنبه به وزيره وكان عاقلا فاربنا
قصورا عالية واجراء مياه جارية واحداث بساتين عامرة في مفازة من غير ان
يعلم الملك ذلك ثم ذهب بالملك الى ذلك المقام فلما رآه الملك قال من بناه قال
الوزير حدوث من تلقاء نفسه وليس له بان فغضب عليه الملك فقال الوزير اطال
عمرك ايها الملك ان كان وجود هذا البناء بلا بان ممتنعا فكيف يصح وجود هذا

النبأ العظيم اعني الارضين والسموات وما فيهن من العلويات والسفليات
بلا فاعل فاستحسن الملك وتنبه وزال عنه الشك انتهى ولنعم ما قيل
الشاعر هو كلام امير كل امير دواؤك منك فلا تبصر وداؤك منك
فلا تبصر وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر حد بلا
دوران لها كما مضى الى قد استوفينا الكلام على هذا المرام ثمة فليرجع اليه
قوله وما ذكره الطبيعيون الى قد منا ما زعموه وما نطق به لسان الشرع في
السحاب والرياح فلا نطيل باعادته قوله وان الله يأتي بالشمس الخ اشارة
الى ما حكاه تعالى من احتجاج ابرهيم بقوله تعالى في سورة البقرة الم تر الى
الذي حاج ابرهيم في ربه ان اتاه الله الملك اذ قال ابرهيم ربي الذي يحيي و
يميت قال انا احيي واميت قال ابرهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين
قوله علمت انشاء الخ انما حمله على الانشاء لعدم سبق شرط عليه كما في علمت الساتي
قوله عبد الله الديصاني في مجمع البحرين كنيته ابو شاكر كان زنديقا من
الزنادقة واسلم وهو الذي تحير في قوله وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وصار ثنويه في السؤال عن البيضة مشهور وداص يعني يصانا
عازاغ وحاد ولعل نسبته الى الديصانية من ذلك والله اعلم قوله لان السائل

وليل على وجود الصانع

عبد الله الديصاني

يعتقد النفي يعني لما كان اعتقاده نفي الرب كان الظاهر ان استفهامه انكاري
يفيد نفي مدخوله كما قالوا في قوله تعالى اصطفى البنات فصار المعنى ليس لك رب
ولذا اجاب ببلى نفيا لنفيه واثباتا للرب تعالى فهو واقع في المعنى في جواب النفي
المجرد عن الاستفهام كما في قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى ثم
ان هذا التوجيه مبني على ما هو الكثير في بلى من اختصاصها بالنفي فلا ينافيه
وقوعها بعد الايجاب بقلة كما اعترف به ابن هشام في المغني مستدلا بامثال
ما نقله عن فاسد البخاري انه ع قال لاصحابه اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة
قالوا بلى وقوله ربع في نسخ المغني التي رأيناها براء قرشت وباء ابجد وعين
سعفص والصحيح بدله ما في كتاب الاقرار من شرح اللمعة الدمشقية وهو
ارفع بمثناة التبعيضية والهمزة وراء قرشت والفاء وعين سعفص قوله استجماع
العلة هذا الاستجماع اعم من ان يكون حقيقة بان يكون جميع اجزاء العلة محققة
او حكما بان يكون ما لم يتحقق منها ممكن الوقوع وبالقوة القريبة من الفعل قوله
قادر قاهر الى انما ضم هشام القهر الى القدرة اشارة الى ان للقدرة قسمين
احدهما مستقلة ويعبر عنها بالقدرة القاهرة اي الغالبة وهي التي لا يمكن لاحد
صرفها عن صاحبها وهي قدرته تعالى والاخرى ما يمكن صرفها كقدرة العباد على
افعالهم الاختيارية فان الله تعالى ان يصرفها عنهم ولو بامانتهم حين الفعل كما يبين في محله

وقصة على وجود الله

والمراد بها السماء لا انما حملها على السماء دون ما يقابل الآخرة لان الموصوف بالثانية انما
الحيوة كما في قوله تعالى انما الحيوة الدنيا لعب ولهو والدناءة ونحوهما وليس شيء منها مناسبا كبرا
يتصور ادخاله في جسم صغير بدون تغيير احدهما بخلاف السماء اذ لا اشكال في جسميتها و
انا حمل الدنيا على مجموع السموات والارضين وما فيهما مع انه غير مانوس فمما يتم الشبهة على الكل
الموجود به ونه لانه لا دخل له في وصف لقلب الشارح في تتميم الشبهة كما لا يخفى وانما حملها
على السماء الا بعد دون السماء الاولى التي هي مقر القمر على الاشهر لان الشبهة حينئذ اتم ولانها
الموصوفة بالدنيا في الاية التي استدل قدس سره بها وامثالها كقوله تعالى انا زينا السماء
الدنيا بزينة الكواكب فالاظهر ان المراد بها فلك او تكثرت فيه الثوابت لان كلا من
الافلاك الاخر زينت بكوكب واحد والاشهر عند ارباب الهيئة ان الثوابت فوق
السيارات لكنهم اثبتوا لها فلكا ثامنا سموه فلك البروج والشارح قدس سره بنى كلامه على
ان مقرها السماء الثامنة اعتقادا منه ان لا شيء فوقها كما هو ظاهر الشواهد الشرعية فتبين
ما ذكرنا ان الاولى ان يراد بالسماء الدنيا مقر الثوابت وهي السابعة على ما هو ظاهر الشرع
ولو ثبت ان مقر السيارات فلكا من كان الانسب ان يراد هو بالسماء الدنيا وعلى
التقديرين لا بأس بارتكاب التجوز في معنى الدنيا التي هي القربى كان يتنزل العلو الحسي
الثابت للفلك منزلة العلو الرتبي الثابت لرجل دعا فقيل هي قربى منه تعالى ثم ان
اكثر المفسرين زعموا ان المراد بالسماء الدنيا ما هو مقر القمر باعتبار دنوها وقربها من اهل

قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بمصابيح

الارض وهو لا يستقيم الا بأجمل تكلفات نقلها صاحب البحار قدس سره في المجلد الاول
من كتاب السماء والعالم منها ان الكواكب لما كانت ترى من فلك القمر فكانها زينة له كما ان
السراج الذي خلف الزجاجة زينة لها ومنها انه لما كان يتوهم بحسب الحس انها فيه
فكانها زينة له ومنها ان المراد بالكواكب هنا الشهب المنقضة قريبا منها ولما كانت ترى
حسانا على سطح السماء فهي زينة لها وربما زعم بعض الناس ان المراد بالسماء الدنيا في الاية
واحدة من التسع فزعم الرازي وجها غريبا هو انه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر
تكون في اللطف مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركوزة فيما يقارب القطبين
مركوزة في هذه الكرة السفلية اذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبر
كونهما متشابهتين في الحركة وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان تكون هذه المصابيح مركوزة
في سماء الدنيا فثبت ان مذهب الفلاسفة في هذا الباب ضعيف وصاحب البحار طاب
رمسه بعد نقل هذا الوجه من الرازي نسب الى نفسه وجها اغرب منه فقال الثالث ما خطر
بالبال القاصر وهو ان يكون جميع الافلاك الثمانية التي اثبتوها لجميع الكواكب فلكا واحدا
مسمى بالسماء الدنيا ويكون غيرها ست سموات اخر غير مكوكبة كما انهم يثبتون لكل من
الكواكب افلاكا كثيرة جزئية ويعدون الكل فلكا واحدا كليا فلا ينافي شيئا من
اصولهم وانما يخالف مصطلحهم ولا عبرة بمخالفة الاصطلاح وقد ذهب بعض قدماء الحكماء
ايضا الى ان الثوابت في فلك القمر قال بليناس الحكيم في كتاب علل الاشياء هي سبعة افلاك

بعضها في جوف بعض وصارت الافلاك في كل منها كوكب غير فلك القمر فان الكواكب
تبددت فيه وتقطعت لاختلاطها بكرة التراب الصاعدة اليه من قرب الارض انتهى
وقد نقلنا سابقا الاقوال في عدد الافلاك وكيفية ترتيبها واسمائها عند الفلاسفة
ومن يحذو حذوهم وعند المتشرعة من ارادها فليرجع اليه قوله والجلالة حال عن فاعل
هذا مبني على اظهر الوجهين والاجاز ايضا كونها حالا عن البيضة لاشتمالها على
ما يقوم مقام الضمير فتقدير يجعل الطار بفتح الباء كما في قولهم كانهم بيض مكنون قوله
على تقدير كون صاحب الحال البيضة الظرف متعلق بيجوز وفيه اشارة الى ما حققه
الرضي من ان الجملتين المتعاطفتين اذا كان احديهما متعلقة بالاخرى وكان في
احديهما عائدا الى شيء يجوز خلو الثانية عن ذلك العائد لانهما بمنزلة جملة واحدة
اذ يجوز الذي يزول الجبال ولا يزول انا كما يجوز عكسه وهذا الحديث من هذا القبيل
المراد السؤال عن جواز ادخال الدنيا البيضة بدون صغر الاولى وكبر الثانية معا
انما قال على تقدير كون صاحب الحال البيضة اشارة الى انه ان كان الفعل من باب
التفعيل كان صاحب الحال فاعل يدخل على ما هو الاظهر فكان كلاهما مشتملا على الضمير
ويمكن ان يكون اشارة الى انه ان كان لا يصغر على تقدير كونه من باب حسن حالا عن
الدنيا وكان في الكلام لف ونشر معكوس كان كل من الجملتين مشتملة على ما يقوم مقام
الضمير كما لا يخفى قوله مقصود الدجالي الخ هذا الحديث موافق مضمونا لما روي في توحيد

الجملتين المتعاطفتين اذا كان احدهما متعلقة بالاخرى جاز الاخبار بمفرد واحد عنها

احاديث البيضة

الصدوق عن احمد بن محمد بن ابي بصير قال جاء رجل الى الرضا ع فقال هل يقدر ربك ان
يجعل السموات والارض وما بينهما في بيضة قال نعم وفي اصغر من البيضة قد جعلها في عينك
وهي اقل من البيضة لانك اذا فتحتها عاينت السماء والارض وما بينهما ولو شاء اعماك عنها وكلاهما
من مطارح انظار فحول الرجال لاشتمالها ظاهرا على جواب غير مطابق للسؤال واقتناع السائل
به بدون قيل وقال مع ان هنا جوابا ظاهرا حاضرا يحسم مادة الاشكال هو ان المسؤول عنه
بحسب الظاهر ممتنع ذاتا والقدرة لا يمكن تعلقها بالممتنع الذاتي كالجمع بين النقيضين واحداث
شريك للواجب وامثالها وهذا لا يقدح في كون الرب تعالى قادرا على كل ما هو ممكن ذاته لان
القصور من قبل القابل لا من جهة الفاعل والى هذا اشير فيما روي في كتاب التوحيد للصدوق
باسناده عن ابي عبد الله ع قال قيل لامير المؤمنين ع هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة
من غير ان تصغر الدنيا وتكبر البيضة قال ان الله لا ينسب الى العجز والذي سألتني لا يكون انتهى
وهنا جواب آخر يظهر مما رواه الصدوق رحمه الله في هذا الكتاب عن ابان بن عثمان عن
ابي عبد الله ع قال جاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال أيقدر الله ان يدخل الارض في بيضة
ولا يصغر الارض ولا يكبر البيضة فقال له ويلك ان الله لا يوصف بعجز ومن اقدر ممن
يلطف الارض ويعظم البيضة فالتغافل عن هذين الجوابين مع ظهورهما عند
اكثر العقلاء ولا سيما الامامين عليهما السلام وخصوصا صاحب رواية ابي عبد الله ع لما لا يبد و
ان يكون لوجه وجيه ولذا حمل الشارح قدس سره سؤال الزنديق على ان مقصوده الا خلط

الاستدلال على تجرد النفس الخ فلما تفطن هشام بالمقصود تغافل عن الجواب الذي يخطر
بالاذهان واحال الى الامام عليه السلام تحقيق الجواب الذي يليق بالمقام وقد سلك كل من
تصدى لشرح هذا الكلام مسلكا غير مسلك الآخرين ولا بأس بنقل بعضها تبصرة للناظرين
ومنها ما في الحاشية من قوله حاصل كلامه ان السؤال عن القدرة على ادخال الكبير في
الصغير باقيين على الكبر والصغر فبين الامام عليه السلام جوابه بان حمل المسئلة على الاتصاف
ولا تساقطهما اعني دخول الكبير في الصغير وتحوله لا يوجب تغيرا فيرجع السؤال على
انه هل لهذا الدخول معنى يحصل مقدور له فبين عليه السلام ان لهذا النحو من الدخول
تحققا ومصداقا وهو دخول الصورة المحسوسة المتقدرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود
الظلي في الحاسة اي مادتها الموصوفة بالمقدار الصغير بنحو الوجود العيني الحالية في نفسها
عن المقدار مطلقا ولا استحالة فيه اذ كون الصورة الكبيرة في الحاسة بالوجود الظلي
العيني
لا يوجب اتصاف المادة بالمقدار الكبير انما يوجب الاتصاف حصول المقدار فيها بالوجود
ولما كان منظور السائل ما يشمل هذا النحو من الدخول ولم يكن نظره مقصورا على الوجود
العيني اجابه عليه السلام بقدرته سبحانه عليه ويوافق هذا راي المشائين في كون الابصار
بانطباع صورة المبصر في الحاسة ووجودها فيها وجودا ظليا ولذا لم يراجع بعد سماع الجواب
ولم يقل مرادي الدخول بالوجود العيني والدخول في الحاسة ليس من هذا القبيل انتهى ثم
نقل صريح توحيد الصدوق وقال ان جواب امير المؤمنين عليه السلام مبني على ان مراد السائل
لم

114
ثم ما للدخول العيني وحاصل جوابه عليه السلام انه لا معنى يحصل لهذا السؤال اذ لا يصح نسبة الكون
الى ما يجري فيه العجز ومنها ما ذكره الفاضل الاسترابادي روح الله روحه بقوله
بمولانا محمد امين شرح
فصل عليه السلام ان معنى القادر هو المتمكن من خلق الممكن ومعنى العاجز هو غير المتمكن من
خلق الممكن والذي يمكن هنا الدخول في المشاعر بالوجود الخارجي وانا اجمل في
الكلام لانهم عليهم السلام مكلفون بان يكلموا الناس على قدر عقولهم انتهى ومنها ما في الشرح من
على
قوله لهذا الجواب وجهان احدهما وهو المقصود انطباع صورة المرئي في الجليدية
بنحو الوجود الظلي كما هو مذهب الطبيعيين من ان الابصار بالانطباع وثانيهما دخول
عين المرئي المتقدر بالمقدار الكبير فيها من غير ان يصغر احدهما او يكبر الآخر وهذا
محال والمحال لا يتعلق به القدرة ثم بعد استناده طاب ثراه بحديث توحيد الصدوق
قال فان قلت الديصاني سال عن قدرته على ادخال عين المقدار الكبير في الصغير لا على
ادخال صورته فيه فليس هذا الجواب جوابا عنه قلت الجواب صحيح واقع على وفق الحكمة
والمقام ثم بينه بما حاصله ان الحكمة والمقام يقتضيان جوابا مشتملا يثبت به نوع
قدرته ولا يدل ظاهرا على عجز ولو عن الممتنع الذاتي ومنها ما نقل في الشرح بقوله وقد
وجهه سيد الحكماء الالهيين جوابه عليه السلام بوجهين آخرين احسنهما ان الذي يقدر ان يدخل
ما تراه العدسة لا يصح ان ينسب الى العجز ولا يتوهم فيه انه غير قادر على شيء اصلا وعدم
تعلق قدرته بادخال الدنيا في البيضة من غير ان تصغر تلك وتكبر هذه ليس من

تلقاء قدرته وقصور فيها ولا من حيث انه ليس قادرا على شيء بل انما ذلك من نقصان ما
فرضته حيث انه محال ليس له حظ من الشيئية والامكان ولو صح له حظ منها لكان تعلق القدرة
به تصغيرا
بتصغير كتعلقها بكل شيء وثانيهما ان ما يتصور من ادخال الدنيا في البيضة من غير ان
تصغر تلك وتكبر هذه انما هو بحسب الوجود الانطباعي والله سبحانه قادر على ذلك حيث ادخل ما
تراه في الجليدية واما ذلك بحسب الوجود العيني فليس هو شيئا يتصور ويعبر عنه بمفهوم اصلا
انما الشيء والمفهوم منه هو المعبر به فقط لا المفروض المعبر عنه انتهى ومنها ما في الوافي
وهو ان هذا جواب جدلي مسكت يناسب فهم السائل ثم قال ولنا ان نجعل الجواب
برهانيا على قاعدة الانطباع بان نقول ان ذلك انما يتصور ويعقل بحسب الوجود
الانطباعي الارتسامي والله سبحانه قادر على ذلك حيث ادخل الذي تراه جليديتك
مقصودهم
بما ذكرت انتهى وانت ان امعنت النظر فيما افاده الشارح والشراح واتضح لك ان
من
حق الايضاح استغنيت عن المصابيح بالصباح ورد وهي انه لا مجرد سوى الله تعم كون هذا
عنه
قواعد الاسلام مبني على ما اعتقده قدس سره من ان التجرد يستلزم الربوبية كما نقلنا
في ذيل الحديث السابق ويوافقه في الدعوى قول جمهور المليين على ما في شرح المقاصد
حيث قال بعد تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض هذا على مذهب من قال ان النفس
من
الانسانية ليست بجسم وهو ارسطو ومن تابعه الى زماننا هذا واما على مذهب
قال انها جسم وهو جمهور اهل الملة والحكماء المتقدمين الخ ويظهر من كلامه قدس سره
ال

116
ان اعتقاده هو ان المسلمين القائلين بوجود مجرد سواه تعالى غافلون عن اللازم
النفس
من لوازم الاسلام بشبهات عجزوا عن جوابها ثم ان ممن اسند اليه القول بتجرد
الشيخ المفيد طاب رمسه حيث قال الفاضل اللاهيجي في تفسير لبالولك عن الروح من
مطلب
سورة اسرائيل بكذا اعلا اتحل خصه الله بلطفه الخفي والجلي در شرح تجريد گفته كه شيخ مفيد
رحمه الله قائل بتجرد نفس ناطقه هست و فخر رازي نيز در تفسير خود گفته كه واليه ذهب
الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ليكن صاحب مجمع البيان گفته كه اعتقاد شيخ
مفيد اينست كه نفس ناطقه جوهر است بنا بر اين نفس ناطقه عرض خواهد بود و شيوا اند كه شيخ
القول في الروح
مفيد عليه الرحمه را دو قول باشد انتهى ثم ان شارح العيون الطيف نقل آراء الناس في حقيقة
النفس مع جرح وتعديل ليس هذا محل نقلها وملخصه ان اقوالهم منحصرة في ان النفس اما
ان تكون جسما او حالا في جسم او لا هذا ولا ذاك او مركبا من هذه الاقسام بان تكون
من
مركبا من جسم وجسماني او من جسم ومجرد او من جسماني ومجرد لكن المشهور بين الناس
انما هو الثلثة الاول فعلى تقدير كونها جسما فاما ان تكون هي هذا الهيكل المحسوس المعبر
عنه بالبدن مال اليه كثير من المتكلمين واما ان تكون جسما داخلا فيه وعلى هذا فيه
عشرة اقوال الاول وهو قول افلاطون انها النار السارية في البدن الثاني وهو
قول ديوجانس انها الهواء الثالث وهو قول ثاليس الملطي انها الماء الرابع وهو قول انها
دقلس انها العناصر الاربعة والمحبة والغلبة الخامس وهو قول طائفة من الطبيعيين انها

الاخلاط الاربعة الـ... بها البدن الباقية انها الاخلاط الطبيعية حتيه بنبطا
عارية في الاعضاء والاخلاط لا ينظرق اليها انحلال و تبدل ودقابها فيها
الحيوة والقضا لها عنها بهو الموت الخامس انها اجسام لطيفة مكنونة
في القلب الساري في الشرائين الى جملة البدن السادس انها ارواح
مكنونة في الدماغ متعلق القبول قوى الحس والحركة بنفذ في الاعصاب الى جملة
البدن العاشر انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهو اختيار
محققي المتكلمين وعلى تقدير كونه جسمانيا ففيها اربعة اقوال الاول انها المزاج
وهو قول اكثر الاطباء الثاني انها صفة للحيوة الثالث انها الشكل والتخطيط
الرابع انها تنافي الاركان والاخلاط وعلى تقدير عدم كونها جسما وجسمانيا فهي اما متحيزة
وهو قول ابن الراوندي لانه قال انها جزء لا يتجزى في القلب او غير متحيزة وهو قول
جمهور الفلاسفة وجمع من قدماء المعتزلة واكثر الامامية والغزالي انتهى ملخصا
مجموع الاقوال سبعة عشر قوله وذلك لان ادراك الى ذلك اشارة الى ان لا
يعرف والمعنى ان عدم معرفة الجسم حسا اكثر منه لان ادراك الجسم قوله بفتح الراء
فعلى الفتح الفعل معلوم وفاعله عائد الى الامام وعلى الثاني مجهول والظرف نائب
عن فاعله المحذوف تعظيما قوله ثم خلق الانسان مع عجل قوله هي الباصرة الى
تفصيل حدود تلك القوى وكيفية ادراكاتها والادلة المذكورة في البسيط مما يطول نقله

المقال فلنقتصر على نبذة ملخص ما في شرحي المواقف والمقاصد بعون الله فاعلم
ان الباصرة ما يدرك به المبصرات وقد تقرر في علم التشريح انه نبت من الدماغ زوج
مستقر من العصب في الزوج الاول بحسب ذوي من عور الجنبين المقدمين من الدماغ عند
جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منها يسارا
ويتياسر النابت منها يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى واختلف في كيفية الابصار فقيل انه بالانطباع
يحج المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا
قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة وقيل
ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في
الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل الاعلى هيئة المخروط
بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل
الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفية ويصير الكل آلة في الابصار وقيل
الشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة
صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري
على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية وقال شارح المقاصد والحوال الابصار

الباصرة

الاقوال في كيفية الابصار

بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين انتهى واما اللامسة فهي قوة سارية في الاعصاب الى
جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة
بحكم الاستقراء وقيل اللحم الا اكثر الاخلاط الكبد والطحال والكلية لانها ليس لها لامسة
وكذا العظم على الاشهر وهل اللامسة من خواص الحيوان او توجد في العناصر ايضا الاصح
الاول واما الفلكيات فمن زعم انها حيوة قال بثبوتها لها ومن لم يثبتها لم
يثبتها لها الا شاذ منهم ثم ان الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع
الملموسات كسائر الحواس وقيل اربع الحاكمة بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس
وبين الصلب واللين وبين الاملس والخشن وقيل بل خمس خامستها الحاكمة بين الخفيف
والثقيل واما الذائقة فهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم
بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة بشرط ان تكون تلك الرطوبة
خالية في نفسها عن الطعوم كلها مخالطة للمذوق ثم قيل ان ادراكها للطعوم بتوسط
تلك الرطوبة بان ينتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك القوة
طعمها فلا فائدة في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الى الحامل للطعوم الى القوة
الحاسة ويكون الاحساس بملاقاة المحسوس من غير واسطة وقيل ادراكها بتوسط تلك
الرطوبة بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة بالمطعوم فالمحسوس بالحقيقة

اللامسة

الذائقة

هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة هذا ثم ان الرطوبة اذا كانت عديمة الطعم ادت الطعوم
بصحة وان خالطها طعم لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كالمرضى الذين تغير لعابهم
واما السامعة فهي قوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخر الصماخ التي فيها هواء
محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة
المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع واما الشامة فهي قوة مودعة
في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى اليها بتحلل
اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط وزعم آخرون ان الهواء المتوسط
يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى الشامة ويحل بها القوة فتدركها
من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة قوله من الحواس الخمس الباطنة لما زعم الفلاسفة
ان العقل مجرد وانه لا يمكن ان يدرك الجزئيات اضطروا الى اثبات قوى جسمانية
لادراكها ولما لم يكف الخمس الظاهرة لزعموا ثبوت خمس باطنة ايضا يدرك كل منها نوعا
من الجزئيات الباقية احديها الحس المشترك وهي القوة التي فيها ترتسم صور الجزئيات
المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فتطالعها النفس من ثمة
فتدركها والثانية الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك فهي كالخزانة له
وهو يعرف من يرى في زمان ثم يحضر والثالثة القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة

السامعة

الشامة

الحس المشترك

الخيال

الحافظه

التي تدركها المخيلة من انها فتميل اليها والرابعة القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي يدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك و

المتخيله

الخامسة القوة المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي راسين والانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته

المفكره

بضم بعضها الى البعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى البعض او فصله عنه سميت الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة قال شارح المواقف اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها ضعيف بناء على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات فتكلم في ذلك انتهى ثم اطنب في الرد عليهم بما يطول بذكره المقال تركنا نقله تحرزا عن الكلال والملال قوله الحصى جمع البحريب هو بالكسر وشد الميم وعن تغلب الاختيار فتح الميم وقال المبرد بكسرها

تذكير الذهب وتانيثه

قوله ذهبة تانيثه في الشرح الذهب مؤنث معنوي لان تصغيرها ذهيبة فالتا في ذهيبة على نية القطعة منها انتهى ويمكن ان يكون لمشاكلة الفضة او للوحدة هذا ان سلم كونها مؤنثة وفي مجمع البحرين الذهب تؤنث فيقال الذهب الحمراء ويقال ان التانيث لغة اهل الحجاز وبها نزل القرآن وقد يؤنث بالهاء فيقال ذهبة ونقل

الازهري ان الذهب مذكر ولا يجوز تانيثه الا ان يجعل جمعا لذهبة انتهى قوله فخرجه عن صلاحها الى الاكثر بتعدية الاخبار الى المفعول الثاني بالباء ففيه ما معناه او بمعنى الا

قوله والمراد انه لا يخرجها في الشرح يعني لم يخرج من الفضة موجود صالح لها فخرجها عن صلاحها الناشي منه ولا دخل فيها موجود مفسد لها فخرجها بعيد عن وجهه عن فساد ها الناشي منه وزوالها عن نظامها والمقصود نفي ان يكون صلاحها وفسادها مستندين الى شيء من اجزاء العالم ليثبت انهما مستندان الى رب قادر ليس بجسم ولا جسماني ولقد اعجبني نسبة الاصلاح الى ما يخرج منها ونسبة الافساد الى ما يدخل فيها لان هذا شان اهل الحصن المحفوظ له وحال الداخل فيه بالقهر والغلبة انتهى ويوافقه قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها قوله عن شيء الى قبل بتعدية الانغلاق بمعنى لتضمين معنى الكشف قوله طاوس طائر في مجمع البحرين وروي ان طاوس كان رجلا جميلا فكابر امراة رجل مؤمن فوقع بها ثم راسلته بعد ذلك فمسخهما الله تعالى طاوسين ذكرا وانثى وفي الخبر الطاوس مسخ كان رجلا جميلا

مطلب

لويل الخطيئة او يقال ان الخطيئة هي حمل الحية كان الشيطان فيها الى الجنة وحكي ان آدم عليه السلام لما

عمل خفاش در الخمر

وديگر گويند كه در ايام خون حيض...

عزس الكرم جاء ابليس فذبح عليها طاوسا فشربت دمه فلما طلعت اوراقها ذبح عليها قردا فشربت دمه فلما طلعت ثمرتها ذبح عليها اسدا فشربت دمه فلما انتهت ثمرتها ذبح عليها خنزيرا فشربت دمه فلهذا شارب الخمر تعتريه هذه الاوصاف الاربعة وذلك انه اول ما يشربها وتدب في اعضائه تزهو لونه كما يزهو الطاوس فاذا جاء مبادي السكر

كانه يعقص

لعب وصفق كما يفعل القرد فاذا قوي سكره جاءت الصفة الاسدية فيعبث ويعربد ويهدر بما لا فائدة فيه ثم ينقص الخنزير يطلب النوم وتنحل عرى قوته وعن كعب الاحبار في تفسير ما يقول الطير الطاوس يقول كما تدين تدان انتهى قوله الاستفهام تقريري اي في الشرح الاستفهام للحقيقة او للتقرير انتهى وفي الوافي استفهام انكار اي لا ترى لها تدبيرا من شانها فلابد لها من مدبر غيرها لا يكون من شانها انتهى ولا يخفى تكلفه قوله والنسبة

سهو الشرح والوافي

الى فقيم كانه الرد على ما في الشرح والوافي وامثالها في الشرح هكذا فقيم حي من كنانة والنسبة اليه فقمي كهذيل وهذلي انتهى ومبني على ما ذكره الشارح قدس سره الرضي في شرح الشافية في بحث المنسوب حيث قال وانما قال دفقمي في كنانة شاذ لان النسب الى فقيم بني جرير بن دارم من تميم فقيمي على القياس انتهى ثم ان استشهاد هذا الفاضل بالهذلي يوهم ان اثبات الياء فيه مطرد معروف مع ان الشارح الرضي نقل اسقاطها كثيرا حيث قال قال السيرافي اما ما ذكره سيبويه من النسبة الى هذيل بهذلي فهذا الباب عندي

الفرق بين الفقيمي بدون الياء والفقيم معها

لكثرته كالخارج عن الشذوذ وذلك خاصة في العرب الذين بتهامة وما يقرب منها لانهم قالوا قرشي ومليحي وهذلي وفقمي وكذا قالوا في سليم وخثيم وقريم وحريث وهم منهم هذيل سلمي وخثمي وقرمي وحرثي وهؤلاء كلهم متجاورون بتهامة وما يقرب منها او اجتماع ثلث ياءات مع كثرة في الوسط انتهى قوله الذين هم نساة الشهور في الصحاح رجل ناسي وقوم نساة مثل فاسق وفسقة وذلك انهم كانوا اذا صدروا عن منى

شعر نساة الشهور

يقوم رجل من كنانة فيقول انا الذي لا يرد لي قضاء فيقولون انسانا شهرا اي اخر عنا حرمة المحرم واجعلها في صفر لانهم كانوا يكرهون ان تتوالى عليهم ثلثة اشهر لا يغيرون فيها لان معاشهم كان من الغارة فيحل لهم المحرم انتهى قوله لفظة ما في كتاب التوحيد للصدوق هكذا وكان من قول ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال ويحتمل ان يكون قوله وكان الى من كلام عياش وحالا من فاعل الى او مفعوله كما ينبئ عنه ما في القاضي في شرح هذه الفقرة وشرح قوله قال هشام فكان من سؤال الزنديق قوله جاز كون المحدث المثبت له اثنين الى نقل في الشرح عن القطب العلامة ان حجة الزنادقة انا نرى في العالم خيرا وشرا والواحد لا يكون خيرا وشريرا والجواب ان الخير ان لم يكن قادرا على دفع الشرير فهو عاجز والعاجز لا يصلح للربوبية وان كان قادرا عليه ولم يدفعه فهو ايضا شرير وهذا الجواب اقناعي لدفع قولهم انتهى وانما قال هذا اقناعي لانه يمكن اختيار الشق الثاني ونفي كونه شريرا بناء على ان المصلحة قد يقتضي وجود الشرايضا سواء كان صادرا عن الخير او عن شرير ولذا قيل لم اكرهت ان يبتلي بني آدم كرهم ابليس لي ابتليهم آدم فلا يلزم من تمكين الشرير كون الممكن نفسه شريرا لكن براهين التوحيد تدل على ان ازمة كل الامور بيد الله الحكيم المجيد على ان حق الجواب ان يقال قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا ممنوع اذ المراد بهما فاعل الخير فاعل الشر لا من يغلب خيره على شره ومن يغلب شره على خيره ولو سلم ان معناهما اللغوي هو الثاني لا نسلم كونه لازما

بل عناية بالبلزم هو المعنى الاول فلا تغفل قوله الى ابطال مذهب المجوس اى فى هذا الحديث
رد على كل من قال بان مدبر العالم متعدد سواء كان من الثنوية او ممن يقول باكثر من الاثنين
لانه اذا ابطل الاثنان بطل الاكثر بطريق اولى لكن المعروف من الثنوية ثلث فرق احديهم
المجوس والاخريان المانوية والديصانية وهم قالوا ان فاعل الخير النور وفاعل الشر الظلمة وقالوا
النور حى عالم قادر سميع بصير والظلمة ميت ولعل الشارح خص المجوس بالذكر لكثرة اشتهارهم
وشيوعهم فى بلاد الاسلام ولان المانوية والديصانية ايضا من فرق المجوس على ما يظهر
من تتبعه العوام وهذا الصنف الذى ذكره الشارح اعرف واشهر ولينبغى فى هذا الحديث
رد على الوثنية فان التماثيل التى هم لها عاكفون ولديها يتضرعون زعمهم الفاسد
ورايهم الكاسد فيها انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب فاشتغلوا
بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى هو الحقيقى فاطلاق الالهة عليهم عندهم
مجاز على ما يظهر من شرح المواقف ويظهر من الباب الحادى عشر لابى محمد ان من
هذه الفرقة من يزعم ان الاوثان شركاء له فى تدبير العالم فعلى هذا يكون هذا الحديث
ردا عليهم ايضا قوله من محدثات يزدان اه نقل بعضا من خرافاتهم صاحب تبصرة
العوام تفضيحا لهم قال بدانكه مذهب مجوس الست كه عالم را دو صانع هست يزدان
واهرمن يزدان را خداى كويند واهرمن را شيطان كويند بارى تعالى چون عالم را بيافريد
انديشه بكرد كه گفت مبادا كه مرا ضدى باشد كه مرا عدو كردد شيطان از فكر وى پديد آمد و

وبعضى كويند يزدان چون تنها بود او را وحشت پديد آمد فكرى بكرد اهرمن از آن پديد آمد
واهرمن بيرون عالم بود از سوراخى نظر كرد يزدان را به ديد جاه ومنزلت او به ديد حسد برد
وفساد در وى پديد آمد يزدان ملائكه بيافريد تا لشكر وى باشند وخود ولشكرها اهرمن
جنك كردند وجنك ميان ايشان دير بماند چون يزدان نتوانست منع اهرمن كردن
با يكديكر صلح كردند وشمشيرها پيش قمر نهادند وقومى كويند پيش ملائكه نهادند شرط آنكه
اهرمن در عالم باشد آن مدت كه معين كرده بودند وهر كدام كه عهد بشكنند پيش از آنكه عهد
باخر رسد او را بشمشير خود بكشند وچون عهد باخر رسد اهرمن از عالم بيرون شود
وچون وى بيرون شود عالم خير محض باشد وشر وفساد باقى نماند وبعضى از ايشان
كويند يزدان واهرمن هر دو جسم اند وبعضى كويند يزدان جسم نيست واهرمن جسم است
وكويند يزدان مطبوع است بر خير شر نتواند كرد وخير تواند كرد واهرمن مطبوع است
بر شر وخير نتواند كرد وكويند بيماريها وآفريدن موذيات مانند مار وكژدم هر قبيح است
واز اهرمن حاصل شود انتهى قوله وبطلان الشق الثالث الى يوافقه ما فى الشرح فانه بعد بيانه
احتياج الضعيف الى القوى كما فى الشق الثالث بنظير ما هناك قال والمحتاج
لا يكون واجبا لغاية ويعلم حكم ما اذا كانا ضعيفين اذ ليس شئ منها واجبا
لذاته ولهذا لم يذكره انتهى ثم حمل باقى الكلام على دليلين آخرين على نفى الهين غير
ما فى الوافى ايضا وان لم يصرح به وذلك لانه قال قوله لا يخلو قولك الى قوله فان قلت

الاوهم الملك عرض النوع اقوال

١٢٧

برهان مبنى على ثلث مقدمات مبنية فى كتب الحكمة مضمنة فى كلامه احديها ان صانع
العالم لا بد ان يكون قويا مستقلا بالايجاد والتدبير لكل واحد واحد والجمع والثانى
عدم جواز استناد حادث شخصى الى موجدين مستقلين بالايجاد والثالثة استحالة
ترجيح احدالامرين المتساويين على الآخر من غير مرجح وقد وقعت الاشارة الى الثلث
بقوله فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ثم دفع كل واحد منهما صاحبه مع انه حال فى نفسه
مستلزم للمطلوب وقوله لم يخل الى برهان اخر مبنى على ثلث مقدمات حدسيات احدها
ان كل متفقين من كل وجه بحيث لا تمايز بينهما اصلا لا يكونان اثنين بل هما واحد
البتة والثانية ان كل مفترقين من كل جهة لا يكون صنع احدهما مرتبطا بصنع
الآخر ولا تدبيره مؤتلفا بتدبيره بحيث يوجد عنهما امر واحد شخصى والثالثة
ان العالم اجزاؤه مرتبط بعضه ببعض كان الكل شخص واحد وقوله ثم يلزمك
اما برهان ثالث مستقل على حياله واما تنوير للثانى وتشييد له على سبيل الاستظهار
بان يكون اشارة الى ابطال قسم ثالث وهو ان يكونا متفقين من وجه ومفترقين
من وجه آخر فيقال لو كان كذلك يكون لا محالة ما به الامتياز غير ما به الاشتراك فيها
فيكونون ثلثة انتهى واما فى الحاشية فجعل قوله فان قلت انهما اثنان الى ابطالا
للشق الثانى حيث قال فى ذيله هذا هو الشق الباقى اى كونهما ضعيفين بان لا يقدر
يقوى كل منهما على بعض او يفعل بعضا دون بعض بالارادة وان كان لا يقدر على الكل و

فى هذا الشق الاخير من ان يكونا متفقين اى فى الحقيقة من كل جهة ويلزم من هذا
عدم الامتياز بالتعيين للزوم المغايرة بين الحقيقة والتعيين المختلفين واستحالة
وامتناع دبهما الى الحقيقة واستحالة استنادهما الى الغير فيكون لهما مبدأ ويكونا مختلفين
مفترقين من كل جهة وذلك معلوم الانتفاء فانا لما راينا الخلق منتظما انتهى ثم
عقبه بنقل الفرجة بابطول بنقله المقال وقال بعض سادات رحمه الله فى تحرير المحشى
هكذا كون الضعيف مع القوى لا حكم له سوى الضعيفين اذ يجرى فيهما احتمال ان يذهب
احدهما بالعلويات فقط والآخر فى السفليات فقط ويبطل كون الضعيف مع القوى
بما يبطل كون الضعيفين فان البديهة تحكم فى الضعيف والقوى بان المدبر
هو القوى فلا يرد ان الدليل المبطل لكون الضعيف مع القوى يبطل الضعيفين ولذا
حل المحلل المحشى قوله ثم يلزمك على انه ابطال احتمال الضعيفين وعلى هذا الحديث
برهان واحد مشتمل على ذكر الاقسام جميعا فتدبر انتهى وهذا مبنى على ما مهد المحشى
فى صدر شرح هذا الحديث من ان المراد بالضعيف يمكن ان يكون هو الذى لا يستبد بفعل
الكل ولا يقاوم القوى وانت خبير بان ما افاده الشارح قدس سره من حمل الحديث
على ثلثة ادلة اولى واولى من حمله على دليل واحد كما لا يخفى قوله والفلك بالضم السفينة
يظهر من الشرح ان الفلك هنا بحركة بعض السماء حيث قال والفلك جاريا على نحو خاص
من الشرق الى الغرب ومن الغرب الى المشرق بحيث اذا انتهت حركته الى ما ابتدا منه عاد

الحالة الاولى مع حفظ حركته دائما على اقدار معينة من السرعة في السرعة والبطؤ وبين ذلك متفاوت ازمنة الحركة الدورية على الضبط المعلوم للتفكر في الحركات الفلكية انتهى وهذا المعنى وان كان حقا في نفسه واظهر بالنسبة الى سوق الكلام لكن الشارح قدس سره عن لغة الزعم ان لا حركة للفلك ولا جريان كما صرح به في ذيل الدليل الخامس في شرح اول الاول وقد تقدم هنا ما يناسب المقام فتذكر قوله جاريا

تذكية الفلك

مع انصاف الفلك بالجاري مع دون التابع انه من المؤنثات السماعية كما القعقعة بالمشحون في قوله تعالى في سورة الشعراء فانجيناه ومن معه في الفلك المشحون قال الطبرسي رحمه الله في مجمعه فاخلصناه ومن معه في السفينة المملوة من الناس وغيرهم من الحيوانات انتهى وذلك لانه ليس من المؤنثات التي لا يتعين تأنيثها كما توهم ابن الحاجب على ما يظهر مما نقلناه في الوجيز قوله واعلم ان المشهور الى في رسالة المحكم والمتشابه للسيد الاجل المرتضى رحمه الله بهذا وانما الرد على الثنوية من اهل الكتاب فقوله عز وجل ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون فاخبر الله تعالى ان لو كان معه الهة لانفرد كل بخلقه ولانحل كل منهم فعل الآخر وحاول منازعته فابطل تعالى اثبات الهين خلافين بالممانعة وغيرها ولو كان ذلك لثبت الاختلاف وطلب كل اله ان يعلو على صاحبه فاذا شاء احدهم ان يخلق انسانا وشاء الآخر ان يخلق بهيمة اختلفا وتباينا في حال واحدة واختلطا ذلك

رد على الثنوية

تفسير لقوله ما اتخذ الله من ولد

ال

الى التضاد والاختلاف والفساد وكل ذلك معدوم فاذا بطلت هذه الحال كذلك ثبت الوحدانية بكون التدبير واحدا والخلق متفقا غير متفاوت والنظام مستقيما والدليل سبحانه لاهل هذه المقالة ومن قاربهم ان الخلق لا يحتملون الابتداع واحد فقال لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ثم نزه نفسه فقال سبحان الله عما يصفون فالدليل على ان الصانع واحد حكم التدبير وبيان التقدير انتهى وفي الشرح ما حاصل ان كونهما قويين على الاطلاق يقتضي جواز دفع كل منهما صاحبه لان من شأن القوي المطلق ان يكون قاهرا على جميع ما سواه كما عرفت وجواز ذلك يوجب ضعف بالضرورة كل واحد منهما وعدم استقلاله وكماله في القدرة والقوة وهذا يقتضي المفروض وكل ما يلزم من فرضه نقيضه فهو باطل ثم يلزم من ذلك تساويهما في القوة والدفع اما عدم التكوين والايجاد ان توافقت ارادتهما واليه يشير قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض او تحقق الضدين معا ان تخالفت بان يريد احدهما شيئا والآخر ضده او عدمه فانه اذا منع كل واحد منهما صاحبه عن مراده لزم تحقق الضدين فان قلت تحقق الضدين غير محتمل اذ لا يقع بينهما تخالف في الارادة اما اولا فلان كل واحد منهما حكيم والحكيم لا يريد الا ما هو الافضل من الطرفين ليس الا واما ثانيا فلعلمهما في الازل بالكائنات كلها والكائن من الطرفين ليس الا احدهما

ولما ثانيا فلعلمهما في الازل بالكائنات كلها والكائن من الطرفين ليس الا احدهما فذلك

العلم يمنع وقوع المخالفة بينهما قلت الاول ممنوع لان الفعل لو لم يتوقف على الدواعي والمصالح ويحصل بمجرد الارادة جاز وقوع المخالفة بينهما في الارادة ولئن ان توقف عليها لان الدواعي والمصالح قد تتعلق بالطرفين من جهتين والثاني ايضا ممنوع لان العلم لا يمنع وقوع الاختلاف بينهما في الارادة اذ العلم تابع للارادة فلو كان سببا لها لزم الدور وهذا واما القول بان المقصود من هذا القسم هو انه لو كانا قويين لزم اما استناد كل معلول شخصي الى علتين مستقلتين في الافاضة وذلك ممتنع او لزم الترجيح بلا مرجح وهو فطري الاستحالة او لزم كون احدهما غير واجب بالذات وهو خلاف المفروض وفيه اثبات المطلوب فظني ان هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عليه السلام ولا من مفهومه فليتأمل انتهى قوله لاحتمال كون الآيتين الى آخره اشارة الى ان دس والتكشي في كتاب التوحيد لابن بابويه عن هشام بن الحكم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما الدليل على ان الله واحد قال اتصال التدبير وتمام الصنع كما قال عز وجل لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولا يبعد حمله على ما ذكره الشارح ايده الله بان يكون المراد ان اتصال التدبير وتمام الصنع يدل على وحدة الحاكم المستحق للعبادة ويؤيده ان السائل انما سأل عن دليل وحدة المستحق للعبادة لا عن دليل وجود صانع العالم انتهى ثم ان هذا الاحتمال الذي ذكره الشارح قدس سره موافق لما ذكره في خطبة المصنف رحمه الله عند قوله وجعل بقاء اهل الصحة والسلامة بالادب

التعليم

الباب الرابع

والتعليم فتذكر الباب الرابع باب ادنى المعرفة قوله قدس سره عن علي بن ابراهيم الى كذا في نسخ الثاني موافقا لبعض المتون وفي الشرح والوافي وعلي بالواو بدل عن وهو الصواب بدليل لفظ جميعا وان الشيخ الكليني رحمه الله يروي عن علي بن ابراهيم بلا واسطة وانه يجيء رواية عن فتح في كتاب النكاح بتقديم علي بن ابراهيم عن المختار عن محمد بن الحسن عن عبد الله الحسن جميعا عن الفتح بن يزيد قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الشرط في المتعة الحديث وهذا صحيح بناء على ما افاده الشارح قدس سره ويشهد له ايضا ما نقل في الشرح من ان الصدوق رحمه الله روى هذا الحديث في عيون اخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الفتح بن يزيد مع الواو كما نقله بعينه هذا ويجيء ايضا رواية بهذه السابقة عن الفتح في اول السابع عشر وفي ثالث الثاني والعشرين من هذا الكتاب قوله الهمداني في الشرح همدان قبيلة من اليمن وبلد في العجم انتهى ظاهر هذه العبارة يدل على ان الهمدان في كلا المعنيين بصورة واحدة والمشهور خلافه و يوافق المشهور ما في مجمع البحرين همدان بفتح الهاء والميم بلد من عراق العجم قيل سمي باسم بانيه همدان بن الفلوج بن سالم وهمدان بسكون الميم قبيلة من اليمن ومنها الحارث الهمداني المخاطب بالابيات المشهورة التي اولها يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن او منافق قبلا انتهى فلا تغفل قوله وما دناها لا يجزي الى اشارة الى ان المراد بالادنى هنا الاقل ويوافقه ما في الحاشية من قوله اي الابد لكل احد من المكلفين بالمعرفة انتهى وفي الشرح او في ما دونه يعني القرب المعنوي سالت عن اقرب منازل المعرفة ومقاماتها انتهى ويبعده ظاهرها في الثالث والرابع

من هذا الباب من قول السائل الذي لا يتجزأ والذي لا يتجزأ إليه فلا تعقل **قوله**
هو افقها لما يجي في موقع الحوالة هكذا علي بن ابرهيم عن المختار بن محمد بن المختار ومحمد بن
الحسن عن عبد الله بن الحسن جميعا عن الفتح بن يزيد قال سألت ابا الحسن الرضا عن
الشروط في المتعة الحديث وهذا صريح فيما افاده الشارح قدس سره ويشهد له ايضا ما
نقل في الشرح من ان الصدوق رحمه الله روى هذا الحديث في عيون اخبار الرضا عليه السلام بسنده
عن الفتح بن يزيد عن ابي الحسن عليه السلام في باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الاخبار في التوحيد
انتهى ثم انه قدس سره نقل في الصافي في شرح هذا الحديث على ان المراد بابي الحسن
هو الرضا عليه السلام لكنه جوز فيه في شرح اول السابع عشر وثالث الثاني والعشرين
من هذا الكتاب ان يكون المراد به هو او الهادي عليهما السلام بناء على تجويزه كون
الفتح راويا عن كليهما عليهما السلام فلا تغفل ولنظهر لك بك ما تلونا عليك امورا منها
ما اشرنا اليه في الحاشية السابقة من ان الصواب بدل عن علي بن ابرهيم وعلي بن
ابرهيم بالواو ومنها ان تخصيص صاحب كشف الغمة وصاحب الوافي على انه من اصحاب
الهادي ليس على ما ينبغي وكذا ذكر صاحب الخلاصة في باب من لم يرو عن احد من
الائمة عليهم السلام كما نقله الفاضل الاسترابادي رحمه الله في رجاله الكبير بقوله فتح بن يزيد ابو عبد
الله الجرجاني صاحب المسائل اخبرنا ابو الحسن بن الجندي قال حدثنا محمد بن همام قال *حال فتح بن يزيد جرجاني*
حدثنا عبد الله بن جعفر عن احمد بن ابي عبد الله عن الفتح بها حسن وفي *الفتح بالتا*

المنقوطة فوقها نقطتين بن يزيد بالزاي الجرجاني صاحب المسائل لابي الحسن عليه السلام واختلفوا
ايهم هو الرضا ام الثالث عليهما السلام والرجل مجهول والاسناد اليه مدخول انتهى
في ذي الفتح بن يزيد الجرجاني ثم في لم فتح بن يزيد الجرجاني وفي ست فتح بن يزيد
الجرجاني له كتاب اخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن بن الوليد
عن المختار بن بلال بن المختار بن ابي عبيد عن فتح بن يزيد انتهى ومنها ان ما في الشرح
من ان المراد بابي الحسن على الاطلاق هو الكاظم عليه السلام ليس مطردا في كل مقام لما عرفت
من ان المراد به هنا هو الرضا عليه السلام وانه هو الظاهر عنده هذا الفاضل الشارح وانه لم ينقل
من احد من اصحاب الرجال ان الفتح من اصحاب الكاظم عليه السلام لكن لا بأس بنقل ما نقله لعله ينفع
في بعض المواضع قال اصلح ما آتى في شرح ديباجة الكتاب عند قول المصنف رحمه الله وقد
قال العالم عليه السلام من دخل في الايمان بعلم المراد بالعالم هنا موسى بن جعفر عليه السلام وقيل هو *بعض التابعين الائمة وكنايتهم عليهم*
المراد من العالم اذا اطلق ويقال له الكاظم وابو الحسن على الاطلاق وابو الحسن الاول *في الروايات*
والعبد الصالح وابو ابرهيم ويقال ابو الحسن الثاني للرضا عليه السلام وابو الحسن الثالث للهادي عليه السلام
وابو عبد الله للصادق عليه السلام وابو جعفر على الاطلاق وابو جعفر الاول للباقر عليه السلام وابو جعفر
الثاني للجواد عليه السلام والماضي وابو محمد للعسكري عليه السلام انتهى **قوله** فقال للاقرار بانه لا اله
غيره هكذا روى في الوافي والحاشية لكن في الشرح رواه هكذا فقال للاقرار بانه وبانه
لا اله غيره وقال بانه بدل او بيان لقوله بالله للدلالة على نفي التركيب الموجب للتوحيد

المطلق وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام فقال له الاقرار بان لا اله غيره انتهى
قوله على من قال هو صاحب التجريد **قوله** بكسر الباء قرأ الشارح قدس سره هذه اللفظة اولا
بكسر الباء ووجهها بوجهين موافقين معنى لما افاده في عنوان الباب الاول
من هذا الكتاب وثانيا بفتح الباء ووجهها بوجهين آخرين وفي الحاشية اقتصر على
فتح الباء وثاني وجهيها حيث قال اي محكوم عليه بالثبوت والوجود لذاته بالبراهين
القاطعة انتهى وفي الشرح اقتصر على الفتح لكن قال مثبت اي معلوم وجوده بالادلة
العقلية والنقلية والثابتة للحضور به او غير متغير من حال الى حال انتهى **قوله**
فالوجود الى اشارة الى انه من وجد المتعدي الذي يشهد بصحته اهل اللغة لا
من وجد اللازم المطاوق لكان الثابت فيكون الموجود بمعنى الكائن الثابت
كما اشتهر عند جمهور الطلبة وكان قدس سره قد اعتنى في اواخر عمره الشريف
بتبديل لفظ الوجود بالكون ولفظ العدم بالانتفاء وما اشتق من الاولين بما اشتق *مطلب*
من الآخرين في مصنفاته وكان يقول ان المشهور بين الجمهور مخالف للغة وان كان
موافقا لما اشتهر في كتب الفلسفة وقد استقصى قدس سره في حاشية العدة حين *مطلب*
كنت اقرأها بسمع منه قبالا ويسع اربعة عشر رجلا في كتبهم من اولها الى آخرها بهذا
التغيير ولكن بقي في كثير من مواضع الشافي والان باق كما كان ثم انه جوز في الصافي
معنى آخر للوجود هو انه موجود اي مدرك ومعلوم الكل من لم يتميز كما يجي في ثاني باب النسبة

من هذا الكتاب معروف عند كل جاهل انتهى لكن في الشرح هكذا موجود غير فقيد
اي موجود لذاته بمعنى انه غير مفتقر في وجوده الى الغير غير فاقد لوجوده ازلا وابدا
او غير فاقد لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى انه عالم بذاته غير غافل عنها وبذوات
الاشياء وصفاتها وخواصها قبل ايجادها وبعده انتهى فحمل الموجود على المشهور بين
الجمهور وفي الحاشية موجود اي حقيقة عينية لا ينتزع العقل ويدركه منه من المعنى
البديهي المعبر عنه بالوجود او من الوجدان اي معلوم غير فقيد اي غير مفقود زائل الوجود
اولا يفقده الطالب او غير مطلوب عند الغيبة حيث لا غيبة انتهى فتأمل **قوله**
في محاسن الرضا عليه السلام يوافقه ما ذكره الاستاد المحقق رضي الله عنه في ضيافة الاخوان *مطلب*
وما في الحاشية وما في كتاب الرجال للفاضل الاسترابادي رحمه الله ويظهر من الاخبار *تحقيق في ابن القاسم و طاهر بن حاتم*
الراوي من طاهر هذا محمد بن عيسى بن عبيد ومحمد بن عيسى بن يقطين ولم يظهر ذكر
غيرهما في توحيد الصدوق باسناده عن محمد بن علي الطاحي عن طاهر بن حاتم
بن ماهويه قال كتبت الى الطيب يعني ابا الحسن عليه السلام ما الذي لا يجتزأ في معرفة الخالق *يجتزأ*
جل جلاله به دونه فكتب ليس كمثله شي لم يزل سميعا وعليما وبصيرا وهو الفعال لما
يريد ويظهر منه ان عمن روى عن طاهر من هو غير سهل وغير الذين نقلناهما عن
كتاب الرجال ثم في الشرح بعد ذكر نسب طاهر ومذهبه كما ذكره الشارح رح وتوضيح ما هو
بفتح الهاء والواو قال وطاهر من اصحاب ابي عبد الله عليه السلام وابي الحسن موسى عليهما السلام و

اخوه فارس من اصحاب الرضا ع ثم قال في شرح الحديث كتب الى الرجل هو الكاظم
او الصادق عليهما السلام انتهى ولعل التعدى دعاه الى القول بكونه من اصحاب الكاظم ع
تعبير الصدوق رحمه الله الطيب بابي الحسن على الاطلاق بناء على ما نقلنا عنه في الحديث
السابق وقد عرفت ما بهناك ثم انه ليس ظاهرا مع انه ذكر المؤيد لكونه ابي الحسن
في الحديث السابق عبارة عن الرضا ع كما نقلنا واما تجويزه كون الرجل هنا
عبارة عن الصادق ع فلم اجد له وجها في الوافي المراد بالرجل الكاظم ع لانه من رجاله
انتهى وفيه ما عرفت ثم انه يظهر من اختلاف عبارات التوقيع في رواية الصدوق
لما في الكافي كما وكيفا ووضعا ان احديهما او كليتهما نقل بالمعنى واذا عالان هنا
الاختلاف مبنى على تعدد السؤال والجواب في غاية البعد قوله لم يزل عالما اي الشرح
اي بذاته وبالاشياء قبل ايجاده ولا يعزب عنه شيء منها كلياتها وجزئياتها
وكلوازمها وعوارضها وحدودها التي تنتهي اليها روى الصدوق في
كتاب عيون اخبار الرضا بسنده عن الحسين بن بشار بالباء المنقطة وتحتها
نقطة والشين المعجمة المشددة عن ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع قال سالته
ايعلم الله الشيء الذي لم يكن اي لو كان كيف كان يكون فقال ان الله
هو العالم بالاشياء قبل كون الاشياء قال عز وجل انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون
وقال لاهل النار ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فقد علم عز وجل انه لو ردهم لعادوا

كلام على الوافي

ما يدل على ان الروايات قد تنقل بالمعنى

لما نهوا عنه وقال للملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون فلم يزل الله عز وجل علمه سابقا للاشياء
قديما قبل ان يخلقها وفيه رد على من زعم انه ليس عالما بذاته لوجوب المغايرة بين العالم
والمعلوم ولم يعلم ان التغاير الاعتباري كاف كعلمنا بانفسنا فهو عالم ومعلوم وعلى
على من زعم انه ليس بعالم بغيره لان علم احد بغيره عبارة عن صورته مساوية له مرتسمة في
العالم ولم يعلم ان علم احد بغيره قد يكون حضوريا يعني حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله
وصورته عند العالم وعدم غفلة العالم عنه وان العلم الحضوري اقوى من العلم الحصولي
ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه
لاجل حصول مثاله وصورته فيه وعلى من زعم انه ليس عالما بالجزئيات لان الجزئيات
متغيرة فعلمه بها يوجب التغير في ذاته ولم يعلم ان التغير امر اعتباري يقع في الاضافة لا في
ذاته ولا في صفاته ولا ان علمه بالكليات والجزئيات لعدم كونه زمانيا مستمر على نحو
واحد ازلا وابدا من غير تغير وتبدل اصلا انتهى كلام الشارح اعلى الله مقامه وقد اورد
فيه سر يحتمل علم في حاشية الغرف وحققه بالامر بما عليه مزيد فليرجع اليه قوله
وسامعا وبصيرا في الشرح فيه رد على من زعم انه لا يسمع ولا يبصر لان السمع والبصر
عبارة عن تاثر الحاسة والالة او امر مشروط بهما وليس له حاسة ولا يعلم ان ذلك فينا كمن للقياس
على الشاهد مع الفارق بينهما لان ذاته تعالى مغايرة لذواتنا وصفاته مخالفة لصفاتنا

تم قال ولا انكار لهولاء الفرقة الضالة المضلة عليهم سمعه وبصره وخصوصهم هذه اللفظة
بالذكر انتهى قوله من الفاضل المازندراني نقل الشيخ الجليل الرضي المرضي السيد علي في شرح الصحيفة
السجادية ع في شرح اخر دعاء اهل الثغور عن البرهان الزركشي انه قال ان صفات
الله التي على صيغة المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها فان المبالغة
تكون في صفات تقبل الزيادة والنقصان والصفات الله تعالى منزهة عن ذلك واستحسنه
الشيخ تقي الدين السبكي وقال الزركشي في البرهان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان
احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات
ثم قال وعلى هذا تنزل صفاته تعالى ويرتفع الاشكال ثم قال الفاضل المازندراني الذي لا
يتخلف عن ارادته مراد ولا يمنعه عنه مانع اذ لا حكم لاحد عليه البتة والمبالغة لما
مر انها بحسب تعدد المفعولات وكثرتها ثم قال وقيل معنى المبالغة فيه ان ما يريده فانه
يفعله البتة لا يصرفه عنه صارف انتهى قوله وسال الوصيف الى جوز في الحاشية ان يكون
هذا من تتمة مكاتبه ظاهرا وان يكون حديثا مستانفا مرسلا وفي الشرح الظاهر انه ليس
من تتمة المكاتبة ويؤيده ان الصدوق رحمه الله روى هذه المكاتبة بعينها ولم يذكر
هذه اللاحقة انتهى وقد بينا في الحاشية الماضية مخالفة عبارات التوقيع المروي في
توحيد الصدوق لما في الكافي كما وكيفا ووضعا فلا تغفل قوله الرابع محمد بن الحسين
ليس في الوافي هذا الحديث في باب ادنى المعرفة وهو قريب جدا كما لا يخفى على من اخبره

سر المبالغة في صفاته تعالى

كلام الفاضل المازندراني

منه

كلام على الوافي

بوضع الوافي فان قيل لعل تركه في هذا الباب لعدم مناسبته لعنوانه فيمكن ان يكون ذكره
في باب آخر قلنا لم نجده في باب آخر وقد عرفت بما ذكره الشارح كمال المناسبة وقد اوضح
في الشرح ايضا على وجه يكون لمزيد مناسبة حيث قال قد اصبح عليكم بما عرفكم من نفسه
يشير اليه قول الصادق ع ايضا ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم
ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا توضيح ذلك ان الله سبحانه عرفهم وجوده وعلمه
وقدرته وحكمته اولا بما يدل على ذلك بالضرورة فان من تامل في خلق السموات والارض
وما بينهما سيما في بدء خلقه في ظلمات الارحام ومتضاعفات الاستار وتستقراره
في قرار مكين الى قدر معلوم واجل معين وانقلابه في بطن امه من حال الى حال وهو
لا يعلم دعاء ولا يسمع نداء وخروجه من ذلك المضيق الى منزل لم يشتهه ومقام لم
يعرفه واجرار غذائه من الثدي عند الحاجة يعلم ان له الها صانعا قادرا عليما حكيما
وهذا العلم ضروري وان احتاج الى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز ثم
عرفهم ما وراء ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يطلع عليها العقول
بالاستقلال الا بالاشراقات القلبية والارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الامام
ليحيى من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة ولئلا يكون للناس على الله حجة فوجب
عليهم ان يعرفوه كما عرفهم وان يصفوه بما وصف به نفسه ومن وصفه بغير ذلك فقد

اشرك به والحل فی امره وتعدی حقه انتهی کلامه اعلی الله مقامه **قوله** ای حسن حکیم بوا فقه معنی ما ذکره ما فی الحاشیة حیث قال العجیب الامر العظیم الغریب المخفی شبهه والمراد ان امر الله کلّه من الخفایا التی لا یطلع علیها الا بتعریف وتبیین من الله سبحانه واعطائه القلوب مبادی معرفة انتهی وما فی الشرح فانه قال حیث انه فاعل العجایب والغرایب من ملکوت السموات والارض والعناصر والمرکبات المعدنیة والنباتیة والحیوانیة وغیر ذلک علی النظام المشتمل علی العجیب الذی یتحیر اعتبار جایز الخلایق ویضطرهم الی الاقرار بوجوده وقدرته وعلمه والایمان بارادته وامره وحکمته والیه اشار امیر المؤمنین عم بقوله عجبت لمن شك فی الله وهو یری خلق الله انتهی **قوله** ای خصوصا انما جعله بهذا المعنی لان کونه للاستدراك ورفع توهم ان من لم یحصل له المعرفة لا حجة علیه بعید جدا کما صرح به فی الشرح **الباب الخامس** باب المعبود **قوله** قدس سره ای بایقاع الوهم فی الوافی بالتوهم یعنی من غیر جزم بوجوده او بما یتوهم من مفهوم اللفظ ای عبد الصورة الوهمیة التی تحصل فی ذهنه من مفهوم اللفظ انتهی وفی الشرح بالتوهم ای توهم ان له حدا او کیفا او صورة او مقدارا او ابنا او وصفا الی غیر ذلك من المعانی الوهمیة والصور الخیالیة او المفهومات العقلیة انتهی **قوله** ای ما وضع له لفظ الاسم انما فسر الاسم بهذا المعنی لا باللفظ المؤلف من الحروف کما فی الشرح وجوز فی الوافی والحاشیة لما یجیء فی الحدیث الاتی من ان المراد بالاسم المغایر للمسمی هو مدلول اللفظ ولا معنی لکونه لفظا **قوله** هذا حال من ادعی الخ تمهید لبیان معنی الاشراك فی قوله

الباب الخامس

شرح

فقد اشرك وبینه قدس سره بوجه اخر ایضا فی الحدیث الاتی وتوضیحه ان شاء الله تعالی **قوله** وقد مرّ بیانه الخ ای مرّ بیانه قوله تعالی هنا یدل علی ان هذا القسم من صفة الکمال اکبر من موصوفه فانه قال ثمّة ان قوله تعالی فی سورة المائدة لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة رد لما قاله النصاری جمیعا او النسطوریة والملکانیة منهم ان الله واحد بالجوهریة ثلثة بالاقنومیة ویعنون بالاقانیم الذات والعلم والحیوة ویعبرون عن الذات تارة بالوجود وتارة بالاب کما یعبرون عن العلم تارة بالکلمة وتارة بالابن ویعبرون عن الحیوة بروح القدس ویعنون بکل من العلم والحیوة صفة موجودة فی نفسها فی الخارج ویعنون بکون الثلثة اقانیم انها اصول کانت متغایرة فاتحدت ولاشك ان الذات اذا انضمت الی صفة کمالها سواء کان الانضمام بالاتحاد کما زعموا ام لا کما زعمت الاشاعرة کانت الذات الصغری والصفة الکبری لان شرف الذات ح بالصفة المنضمة ولهذا یقال لاهل البیت علیهم السلام الثقل الاصغر ولکتاب الله الثقل الاکبر باعتبار انضمامهم الی العلم بالکتاب فکان ذاته تعالی کالتابع للصفتین تعالی عن ذلك علوا کبیرا انتهی والاقنوم کزنبور الاصل وفی القاموس انه لفظ رومی ویظهر من مجمع البحرین انه سریانی والذی ذکره الشارح فی تفسیر الاقنوم موافق مضمونا لما فی مجمع البحرین **قوله** بصفاته الباء للملابسة الخ فی الشرح بصفاته متعلق بعبدا وحال عن فاعله او عن مفعوله او حال عن الاسما

تفسیر لقوله تعالی لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة

علی وجه ح

المراد بالاقانیم

یعنی من عبد المعنی حال کون ذلك العابد آخذا بصفاته او حال کون المعنی ماخوذا متصفا بصفاته او حال کون الاسما متلبسة بصفاته انتهی ویظهر من قوله قدس سره ای مع ارادته صفاته ان المختار عنده الاولان من الوجوه الاربعة **قوله** فی سرائره الخ فی نسخ الثانی لفظ سر مفرد ومضاف الی امره بالهمزة والمیم ویوافقه الوافی وفی الشرح سرائره بصورة الجمع جمع سریرة ومضاف الی الضمیر وفی الحاشیة سریرته ثم فی الشرح السر متعلق بالعقد والعلانیة بالنطق وتعلق المجموع بالمجموع او کل واحد بکل واحد بعید وفیه اشارة الی اعتبار خشوع القلب والجوارح فی العبادة انتهی **قوله** ویحتمل ان یکون المسؤول عنه انما جاء بلفظ الاحتمال الدال علی بعد هذا الوجه کما مهده فی صدر الکتاب لانه لیس فی الحدیث سؤال عن نفس الاسما بل عن اشتقاقها کما یدل علیه قول السائل الله مما هو مشتق وادعاء ان هذا الحدیث بعض من الحدیث الذی کان مشتملا علی السؤال عن نفس الاسما ایضا فی غایة البعد وجوز فی الشرح الوجهان **قوله** لاهم الکبار هذا جزء بیت لابن جنی او الاعشی وتمامه بحلفة من ابی رباح یسمعها لاهم الکبار الحلفة واحد الحلف بمعنی القسم ورواية القاف بدل الفاء تحریف وابو رباح بفتح راء وقرشت وباء ابجد وحاء حطی اسم رجل والکبار بضم الکاف وتخفیف باء ابجد بمعنی العظیم کما نص علیه العینی فی الشرح الصغیر لشواهد الالفیة وهو نعت لاهم وروی بشهدها مکان یسمعها وروی لاهم بالمیم بدل التاء الثانیة قال العینی وفیه شذوذان

احدهما استعماله فی غیر النداء لانه فاعل یسمعها والاخر تخفیف میمه واصله التشدید انتهی وللقائل ان یقول لعل اصالة التشدید مختصة بالنداء **قوله** بل هی مشتقات ای ملحوظ انه هذا من الاشتقاق الاصغر کما یظهر لمن نظر فیما نقله وتفکر قال الحاجبی المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد یزاد بتغییر ما وقال العضدی فی شرحه اشترط فی المشتق امور احدها اصل له فانه فرع فلو کان اصلا فی الوضع غیر ماخوذ من غیره لم یکن مشتقا منه وثانیها ان یوافقه فی الحروف اذ الاصالة والفرعیة لا تتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلیة فان حروف الزیادة مثل الاستعجال والاستباق لا عبرة بها وثالثها الموافقة فی المعنی بان یکون فیه معنی الاصل اما مع زیادة کالضرب والضارب فان الضارب ذات ثبت له الضرب واما بدونها کالمقتل مصدرا من القتل وربما زید فی الحد بتغییر ما ای فی المعنی فیخرج المقتل من القتل صرح به فی المنتهی وحمله علی تغییر اللفظ کما فی کلام غیره لا یستقیم ههنا اذ الاصالة والفرعیة لا تتصور الا بمغایرة والا کان مترادفا ولذا لم یجعله من ذکره قیدا فی الحد بل قال بعد تمامه ولابد من تغییر انتهی ثم الاشتقاق قد یکون من المرکب کبسمل من بسم الله وحولق من لا حول ولا قوة الا بالله وقد یکون من المفرد کضارب من الضرب او من ضرب ولا خلاف فی وقوع الاشتقاق فی العشرة المشهورة ای المصدر المجرد والماضی والمضارع والامر والنهی واسمی الفاعل

والمفعول واسم التفضيل واسم الزمان والمكان واسم الالة وانما الخلاف في ان الاصل منها
ايها فالبصريون على انه المصدر والكوفيون على انه الماضي ونقل الازهري في التصريح في مبحث
المفعول المطلق عن ابن طلحة انه زعم ان المصدر والفعل اصلان وليس احدهما مشتقا
من الآخر انتهى الازهري والصحيح الاول يعني المصدر لان الفرع لا بد له من معنى الاصل
وزيادة والفعل يدل على الحدث والزمان والصفة تدل على الحدث والموصوف ولا دلالة
لها على الزمان المعين انتهى ثم الاشتقاق على ما يظهر من شرح العضدي ثلثة اقسام
الاشتقاق على ثلثة اقسام
الاول ما اعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب وموافقة المعنى ويسمى الاصغر
كضرب وضارب والثاني ما اعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول بدون ترتيب مع
مناسبة المعنى ويسمى الصغير نحو كنى وناك ومنه نحو جبذ من الجذب قال في القاموس
الجبذ الجذب وليس مقلوبه بل لغة صحيحة ووهم الجوهري وغيره والفعل كضرب والثالث
وهو يسمى الاكبر ما يكون مع الاشتراك في بعض الحروف وتناسب الباقي اما في المخرج
كالقد والقط فانهما بمعنى القطع الا ان القد في الطول والقط في العرض والدال والتاء
مجهورتان واما في المعنى كالفصم والقصم فانهما بمعنى الكسر الا ان ما بالفاء الذي هو
رخو لكسر الشيء من غير ان يبين وما بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يبين
ولعله لهذا قال تعالى لا انفصام لها وقال امير المؤمنين ان الله لم يقصم جباري دهر
الا من بعد تمهيل ورخاء الحديث واما في المخرج والمعنى معا كالدك والدق فان

انواع الاشتقاق خمسة عشر
الكاف والقاف متقاربا المخرج واللفظين متقاربا المعنى هذا والمشهور عند الجمهور
ان انواع الاشتقاق خمسة عشر وقال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة
في بيانه هكذا اذ لا بد فيه من تغيير لفظي اما بزيادة او نقص بحرف او حركة والحاصل
في كل مشتق اما واحد او اثنان او ثلثة او اربعة فالاحادي اربعة والثنائي ستة
والثلاثي اربعة والرباعي واحد وامثلة الاحادي كاذب من الكذب زيد حرف و
خف من الخوف نقص حرف ونصر من النصر زيد حركة وحنف من ماضيه على مذهب
الكوفيين نقص حركة وامثلة الثنائي ضارب من الضرب زيد حركة وحرف وعد من
العدة نقص حرف وحركة وذبان من الذباب نقص حرف وزيد حرف وكرم من الكرم
نقص حركة وزيد حركة وعليم من علم زيد حرف ونقص حركة ونبت من النبات زيد
حركة ونقص حرف وامثلة الثلاثي اضرب من الضرب زيد حرف وحركة ونقص حركة وخاف
من الخوف زيد حركة وحرف ونقص حرف وعد من الوعد نقص حرف مع حركة وزيد
حركة وكال من الكلال نقص حركة وحرف وزيد حرف ومثال الرباعي ارم من الرمي
زيد حرف وحركة ونقص حرف وحركة انتهى ملخصا ويمكن المناقشة في بعض الامثلة
قوله على وزن فعال اكثر الظاهر من كلام الشراح ان هذا الوزن هو الاظهر في هذا الحديث
بل في الحاشية هو المضبوط في كثير من النسخ انتهى لكنهم جوزوا كونه بصورة الماضي ولعل
سكوته قدس سره عنه مبني على انه يوهم ان الحق في مسالة الاشتقاق كون الاصل

في المشتقات الفعل كما زعمه الكوفيون وقد عرفت ان المنصور مذهب البصريين اي
كون الاصل مصدرا وانما قلنا يوهم لانه ليس نصا اذ يمكن ان يكون المراد ان اله الماضي
واسطة في الاشتقاق من المصدر كالآله الذي هو على وزن فعال ونظيره قولهم الامر
واسما الفاعل والمفعول مشتقات من المضارع مع انه لم يقل احد بكونه اصلا فلا
تغفل وجوز في الوافي ان يكون المراد في هذا الحديث بصورة المصدر قوله اذا استحق
عبادتهم اي جعل الاله بمعنى المستحق للعبادة بصيغة الفاعل يمكن ان يكون بيانا للمعنى
المراد من اللفظ في الاستعمالات فلا ينافيه ان اهل اللغة لم ينقلوه بهذا المعنى
كما قد يتوهم على انه موافق لما في توحيد الصدوق ومجمع البيان للشيخ الاجل الطبرسي
رحمهما الله تعالى حيث قال الصدوق الله هو الاله المستحق للعبادة ولا تحق العبادة
الا له وتقول لم يزل الها بمعنى انه تحق له العبادة ولهذا لما ضل المشركون فقدروا
ان العبادة تجب للاصنام سموها آلهة واصله الالهة وهي العبادة ويقال اصله الاله
الذي الزجل باليه اليه اي فزع اليه من امر نزل به انتهى وقال الطبرسي معنى الله
والاله انه تحق له العبادة وانما تحق له العبادة لانه قادر على خلق الاجسام
واحيائها والانعام عليها بما يستحق به العبادة وهو سبحانه اله للحيوان والجماد لانه
قادر على ان ينعم على كل منهما بما معه يستحق العبادة فاما من قال ان معنى الاله
المستحق للعبادة يلزمه ان لا يكون الها في الازل لانه لم يفعل الانعام الذي يستحق

ايراد على الشارح ... الطبرسي رحمهما
به العبادة وهذا خطا انتهى نعم يظهر من كلاميهما ان الاله بهذا المعنى من صفات الافعال
واذا استعمل في صفات الذات كان معناه ان له ما لو وجد كان المراد به الذي تحق العبادة
له وظاهر كلام الشارح قدس سره هنا وفيما مضى في توضيح بسملة هذا الكتاب وفيما سيأتي
في كلماته انه ايضا بمعنى المستحق للعبادة ولعل الذي دعاهما الى ما زعماه ان ظاهر باب الاستفعال
للطلب ولو مجازا فكان الانعام وامثاله من الحوادث نازل منزلة طلب العبادة وسبب له
عندهما والحق انه لا يابى كونه بمعنى المستحق للعبادة عن ثبوته له تعالى فيما لم يزل لورود مثله
في كلام ابي جعفر الثاني عليه السلام كما يجيء في سابع السادس عشر من قوله عليه السلام وان كنت
تقول ان هذه الاسماء والصفات لم تزل فان لم تزل محتمل معنيين فان قلت لم تزل
عنده في علمه وهو مستحقها فنعم الحديث فما هو جوابهما فهو جوابنا هنا مع انه يمكن ان
يكون المستحق هنا بمعنى الحقيق واطلاق المزيد فيه في المجرد قد يليق ولو سلم كون المستحق
للطلب المجازي يمكن ان لا يسلم كونه مسببا عن الانعام ونحوه كما زعمه الطبرسي رحمه الله
لجواز كونه مسببا عن القدرة على الانعام وامثالها فتدبر ثم ان للشارح قدس سره في ثاني
باب جوامع التوحيد من هذا الكتاب كلاما ينفع في هذا المقام هو ان معنى استحقاقه
العبادة وقبل وجود العابد ان العابد في زمان عبادته يمجده ويقدسه وينزهه لا
باعتبار هذا الوقت فقط كما في مدحنا للعباد بعد صدور فعل حسن عنهم بل يمجده ويقدسه
وينزهه عن النقص ازلا وابدا في ذاته وافعاله اذ ليس التركيح الاحسان موافقا للمصلحة

انتهى هذا في الشرح بعد القول بان آله في هذا الحديث بكسر الهمزة على فعال بمعنى مفعول وانه
لما ادخلت عليه الالف واللام حذفت الهمزة تخفيفا لكثرته في الكلام هكذا واما الاله
فقد اختلفوا في اصله المشتق منه فقال صاحب الكشاف انه مشتق من اله بفتح الهمزة وكسر اللام
اذا تحير لانه يجتمع فيها معنى التحير والدهشة وذلك لان الاوهام تتحير في معرفة المعبود
وتدهش العقول فيها ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وقيل من اله بالفتح
الهمزة واللام الهة بمعنى عبد لان الناس يعبدونه وهو معبود واليه ميل الجوهري وقيل من
اله الى فلان اي سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من
اله اذا فزع من امر نزل عليه لان العابد يفزع اليه من النوائب او من اله الفصيل اذا
اولع بامه لان العباد مولعون بالتضرع اليه في الشدائد او من وله اذا تحير وتخبط عقله
وكان اصل اله ولاها قلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فقيل خيال الخ وقيل
اصله لاه يليه لاها اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل
شيء عما لا يليق به ويحتمل ان يقرا هنا الرفع في الحديث بفتح اللام وكسرها فيرجع اشتقاق
الله منه الى المعاني المذكورة بلا واسطة ثم قال في توضيح قوله ولا اله يقتضي بالوه هكذا
اي حاير متحير ما هو ثنا في مراد وعابد متعبد له او ساكنا اليه مطمئنا بذكره او فازعا
اليه او مولعا بطاعته متضرعا له او متحيرا متخبطا متفكرا في شانه وعلو قدره او محتجبا
عن ادراكه فالله لكونه مستحقا من الاله يقتضي بالوهه بهذه المعاني ايضا والغرض من هذا

الكلام هو التنبيه على اعتبار ما يقتضيه المشتق في المشتق ايضا انتهى كلامه ونقل البيضاوي
زايد عليها وفيه قولا آخر هو ان اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة
فيه وادخال اللام عليه انتهى قوله حرف التعريف للعهد والمراد بالعهد اما العهد الخارجي كما
سيصرح به في اول السادس عشر واما العهد العلمي وهو الانسب وما لها واحد فان الثاني
من اقسام الاول والمقصود ان كل عاقل اذا خلي وعقله متى تامل في الافاق والانفس علم
ان في الوجود من هو مستحق لعبادة كل من سواه ولا يستحق غيره عبادته كما روي هو الذي
تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وقال تعالى وجعل وابها واستيقنتها انفسهم
الآية ونما قلنا ان العهد العلمي من اقسام العهد الخارجي لان العهد الخارجي القسيم للجنسي
والاستغراق والعهد الذهني هو ما قصد به حوله فرد معين من الحقيقة بين المتخاطبين
سواء كان التعيين بسبب سبق التذكر صريحا او كناية وهو المسمى بالعهد الذكري وقد اجتمعا
في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى او الانثى اشارة الى ما صرح به سابقا في قولها رب اني وضعتها
انثى والذكر اشارة الى ما سبق ذكره كناية في قولها رب اني نذرت لك ما في بطني محررا
فانه وان كان يعم المذكور والاناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس
انما كان للمذكور كما صرح به التفتازاني في المطول او كان التعيين بسبب حضور مدخولها
وهو المسمى بالعهد الحضوري وزعم بعضهم انها لا تدخل الا على الزمان الحاضر او المنادى او
المشار اليه نحو الآن ويا ايها الرجل وهذا الرجل وتفصيل الكلام في مغني ابن هشام او كان

مرادهم

التعيين بسبب سبق علم المتكلم والمخاطب به فهو المسمى بالعهد العلمي كما في قوله تعالى اذ
لواد كالمقدس وتحت الشجرة واذ هما في الغار صرح بذلك الازهري في التصريح
قوله فجرى مجرى العلم يعني لفظا ومعنى اما لفظا فلانه يوصف ولا يوصف به ويضاف
اليه ولا يضاف هو الى شيء مثل العلم واما معنى فلانه يدل لا اله الا الله على
التوحيد بسبب اعتبار العهد كما يدل ما جاء في الآثار يدل على وحدة الحادثي ومثله
قوله فعصى فرعون من الرسل الا الرسول فهذا اشارة الى دفع ما استدل به التفتازاني
في المطول ومن يحذو حذوه على علميته بانه يوصف ولا يوصف به وبان الكلمة
تدل على التوحيد وما اشبهها فلا تغفل وتما يدل على ان شيئا من اسمائه حتى
لفظ الجلالة ليس علما ما يجيء في الحديث الآتي من قوله ان الاسماء صفات وصف
بها نفسه فان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ولا دليل على التخصيص فالمختار ما اختاره ابن هشام
في الباب التابع من المغني بقوله الحق قول الاعلم وابن مالك ان الرحمن ليس صفة
بل علم انتهى باطل وما يظهر من الشرح ان لفظ الجلالة كان صفة في الاصل وصار
علما ليس على ما ينبغي وهذا لفظه في الشرح والجملة المستفاد من هذا الحديث ان
الله اصله اله على فعال او فعل بفتح العين وكسرها وانه يجري فيه ما يجري في اصله
من المعاني المذكورة وانه صفة كاصله وان صار علما لذاته المقدسة كالنجم للثريا
وبذلك يظهر بطلان قول من قال ان الله غير مشتق من شيء وانه علم في

ب قوله لفظ الجلالة جارٍ مجرى العلم

ما يدل على بطلان كون شيء من اسمائه تعالى علما

الاقوال بتمييز رحمن

الاصل للذات المخصوصة لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لا بد له مما يجري عليه صفاته
ولا يصلح لذلك ما يطلق عليه من الاسماء سوى الله ولانه لو كان وصفا لم يكن لا اله الا
الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة بحسب اصل الوضع الوصفي انتهى اللهم
الا ان يؤول بوجه يرجع الى ما قاله الشارح قدس سره ثم قوله لانه يوصف الى آخره
من قبل بعدم الاشتقاق والعلمية وقد عرفت عدم تمامها لا غناء جريانه مجرى العلم
عن كونه علما وممن قال بجريان لفظ الجلالة مجرى العلم البيضاوي حيث قال في تفسيره
والاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل
الثريا اجري مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال
الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيقي او غيره غير معقول
للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد
ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض معنى صحيحا ولان الاشتقاق
هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين
الاصول المذكورة انتهى ودلالته على ما ذكرناه ظاهرة نعم خالف الشارح قدس سره
في ان زعم ان جريانه مجرى الاعلام لغلبة الاستعمال واعتقاد الشارح قدس سره
انه باعتبار كون اللام للعهد العلمي كما بيناه وقد اشبعنا الكلام في بيان عدم كون
شيء من لفظي الجلالة والرحمن علما في رسالة مفردة مسماة بالتحقيق ثم انه بقي كلام

قوله البيضاوي وثبت بالتقط
العلم جار مجرى العلم

في هذا المقام نتلوه عليك ليتم المرام هو انه لا خلاف في قطع همزة الجلالة في النداء
نحو يا الله مع كونها زائدة والمقرر في مثله الحذف فقيل الوجه فيه كون الالف
عوضا لازما واورد عليه ان اللازم على هذا القطع في جميع المواضع ورد بان
ترك القطع في غير النداء لان الاستعمال كثير ورد بان هذا تحكم ظاهر وقيل انما جاز القطع
في النداء بنية الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم وهو كما ترى واني قد تفطنت لوجه
وجيه لم اجد احدا ذكره هو انهم لما تركوا التوسيط بايها وهذا واتهذا مع مطرد
في نداء المعرف باللام لما نذكره الان لم يتمكنوا من حذف الهمزة لتاديته الى التقاء الساكنين
على غير حده واما نحو قوله تعالى الله اذن لكم وآلآن وقد عصيت فالتقاء الساكنين
فيهما على حده لان حرف المد والساكن من كلمة واحدة وانما لم يحذفوا الف حرف
النداء ايضا لانه يفضي الى ترك المد المناسب لمقام النداء ولالتباس الياء المفتوحة الساكن
ما بعدها بالهمزة في السماع ولالتباس الياء التحتانية بالتاء الفوقانية والباء الموحدة
في الكتابة ثم الباعث لهم على ترك توسيط الالفاظ المذكورة امور منها ان الداعي لما نظر
في حال نفسه وامثاله وجب ما بهم من العجز والافتقار ونظر الى جنابه سبحانه فوجده
حاضرا عند الشدائد قادرا على قضاء كل حاجة وكشف كل كربة وانه لا يشغله شان
عن شان قوي شوقه الى سؤاله لقضاء حاجته وكشف كربته فصار كالغافل عن
تلك القاعدة النحوية ومنها انه لما كان نداؤه تعالى غالبا بل دائما لطلب امر يزعمه

نكتة لقطع همزة الجلالة في النداء خاصة

نكتة ترك توسيط ايها ونحوه بين حرف النداء والجلالة

الداعي

الداعي محتاجا اليه لنفسه فكان الوقت حقيقا لطلبه وحصوله والمناسب بحقيق المقام
الاقتضاء باقصر كلام ومنها الاشعار من اول الامر بان المنادى هو الله تعالى لا غيره
فلو توسط لفظ فات هذا الاشعار قوله ومعنى بانه لم اي في بيان المسمى في بيان الفرق
بين المعنى والمسمى او في بيان معنى الاسم غير المسمى حيث ظهر بما ذكره ثم ان المراد بالاسم هو
المفهوم من الالفاظ وبالمسمى هو المقصود تصوره بالوجه بايقاع الاسم عليه ولا يعتبر
فيه كون الاسم خارجا عنه ولا ريب في كونهما متغايرين تغاير الموصوف والصفة قوله واما
مغايرة اللفظ فقد تقرر الخلاف في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره بوجوه ومورد
الخلاف مطلق الاسماء والمسميات بدون اختصاص باسمائه تعالى فزعم جمع كثير وجم غفير ان
المراد بالاسم هو اللفظ وبالمسمى مدلوله وقال اخرون لو كان هذا هو المرام لما صح النزاع
والابرام ونحن نقص عليك نباهم ونتلو لديك نبذا من حججهم لتبين استقامتهم
ودعوتهم فنقول اما الفرقة الاولى فمن قال منهم بالعينية احتج بوجوه منها قوله تعالى سبح
باسم ربك وسبح باسم ربك قال امر بالتسبيح الى التنزيه وهو انما يكون للذات لا للعبارات
ومنها قوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك هو ذات الرب ومنها قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه اي مما لم يذكر الله عليه اذ المذكور في ذات الله لا العبارة لانها ذكر
لا مذكور ورد كل بوجه والكل بان اضافة الاسم لعلها للتفخيم كما يضاف الحضرة و
الجناب ويقال السلام على حضرة فلان وجنابه وبان قوما من اهل اللغة قالوا ان الاسم المضاف

الخلاف في ان الاسم هو عين المسمى او غيره

ادلة القائلين بعينية الاسماء

الى المسمى قد يكون زائدا ومنها ان الاسم مشتق من السمو على ما بين في محله ومعناه العلو
وليس للفظ ولا لمسماه علو لكون العلو مصدرا فمعناه ذو علو وذو علو هو الذات لا
اللفظ واجيب بان هذا قول متناقض لانكم قلتم بكونه مشتقا والمشتق هو اللفظ دون
مسماه وايضا يمكن ان يكون معنى الاسم ما به العلو اطلاقا لاسم المسبب على السبب ومنها
ما نقل في الشرح بقوله قال القشيري في حديث مسلم ان لله تسعة وتسعين اسما دلالة
على ان الاسم هو المسمى اذ لو كانت غيره لكانت الاسماء لغير الله وهو باطل لقوله تعالى
ولله الاسماء الحسنى وقال ابو عبد الله الآبي استشكل شيخي واهل مجلسه كلام القشيري
هذا وقالوا من اين يلزم ان يكون الاسماء لغيره ومضى المجلس على استشكال ذلك ثم قال الآبي
وبيانه والله اعلم ان الحديث دل على ان التسعة والتسعين اسماء لله تعالى لاسناده اليه تعالى
فان كان الاسم هو المسمى صح الاسناد وان لم يكن الاسم هو المسمى لم يصح الاسناد وكانت
لغيره وكونها لغيره باطل واجاب بان الاسم غير المسمى ولا يلزم تعدد في الاله لان الذات
الواحدة يكون لها اسماء كثيرة تختلف بحسبها وحسب الاعتبارات الزائدة عليها كالله
والقادر والعالم وغير ذلك من اسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذات من غير زيادة
على القول بانه غير مشتق وعالم وقادر كل منهما يدل على الذات مع زيادة ما اتصف به من العلم
والقدرة وكذلك في سائر الاسماء انتهى ومن قال منهم بالغيرية احتج ايضا بوجوه منها
قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله تعالى فله الاسماء الحسنى وقوله صلى الله

ادلة القائلين بغيرية الاسماء

تسعة

تسعة وتسعين اسما لان ذلك يدل على تعدد الاسم والتعدد في المسمى محال ومنها قوله تعالى
انا نبشرك بغلام اسمه يحيى فقد صرح بان الاسم هو اللفظ مع تاكيد لم نجعل له من قبل سميا
ومنها قوله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد ومنها اتفاق اهل اللغة على ان
الاسم هو اللفظ وتقسيمهم اياه الى المعرب والمبني والمظهر والمضمر وهكذا ومنها ان الاسم لو كان
عين المسمى لصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله الى غير ذلك وهذا مما ينسب قائله الى
الجنون والحماقة ومنها انه لو سئل عن اسم شخص يجاب باللفظ لا بالعين وبه احتج وان كانت
تامة الا ان وضوح المدعى مغن عن تجشم الاستدلال عليه ولذا قال شارح الحق اليقين
بعد نقل ما ذكرنا وامثالها الحق ان النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ الدال
على معنى مجرد عن الازمنة كما هو المشهور عند اهل اللغة والمنطق واصول الفقه فلا اشتباه انه
غير المسمى وان ارادوا بالاسم غير ذلك مما يصح ان يكون عين المسمى فلا نزاع فيه ينتهي الى
هذا اشار الشارح قدس سره بقوله اما مغايرة اللفظ للمسمى فاظهر من ان يحتاج الى البيان انتهى
ومن الغريب انه جوز في الوافي ان يكون المراد بمغايرة الاسم للمسمى مغايرة المكتوب للمدلول
حيث قال في شرح ما يجيء في رابع ابواب حدوث الاسماء من قول ابي عبد الله عليه السلام اسم الله غيره
هكذا سواء كان اريد به اللفظ او الكتابة او المفهوم الذي يتغير في وجوده وتعلقه الى
غيره وهذا الحكم ظاهر انتهى قوله قدس سره واما مغايرة اللفظ الخ تعريض بما وقع في بعض الشروح
في الشرح هكذا فالله يعني المركب من الف ولام وهاء غير معناه المقصود منه انتهى وسننقل عنه

كلام على الوافي

عند قوله عليه السلام فيما يجيء وكلها غيره ما يدل على ذلك وقد قدمنا في شرح الحديث الثاني
من الوافي والحاشية ما يوافق هذا وممن نص على ان ليس المراد بالاسم في هذا المقام اللفظ شارح
المواقف حيث قال قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه
ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل
النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض
له ينبئ عنه ومنهم الشيخ البهائي روح الله روحه على ما نقل في الشرح واعترض عليه وهذا لفظه قال
الشيخ رحمه الله في الكشكول ان اصحاب القلوب على ان الاسم هو الذات مع صفة معينة وتجل خاص
وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر انه هل هو عين المسمى او غيره وليس التشاجر في مجرد اللفظ
كما ظنه المتكلمون فسودوا قراطيسهم واتعبوا كرابيسهم بما لا يجدي بطائل ولا يفوق العالم به على
الجاهل شعر ز هر اسمی رمزی میتوان خواند ٭ ز هر رسمی فیضی میتوان یافت ٭ وفيه انظار لان
ان اراد بالذات الماخوذة مع صفة معينة ذات المعنى فهي المراد بالمسمى وكونها عين الاسم اول
النزاع على انه لا معنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه وان اراد بها ذات اللفظ الحاصلة من الحروف
والدالة على صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلمون فليتامل انتهى والذي يلخص من
تحقيقات المحقق الشارح قدس سره ههنا وفي حواشي العدة بالنسبة والدي الماجد دام
افاداته اليه في تنقيح المرام بقوله ويظهر مما ذكر في شرح الاحاديث الثلثة تحرير محل النزاع
بانهم بعد ما اتفقوا على ان المراد بالاسم مدلول اللفظ لا اللفظ وان مدلول المشتق عين

كلام الشيخ البهائي رحمه الله في تحرير محل النزاع في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره

مبا

مباينه بالذات مغايرة له بالاعتبار وان المراد بالمسمى الفرد الحقيقي لذلك المدلول اختلفوا في
ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره فذهب الاشاعرة الى ان الاسم عين المسمى والمسمى على ثلثة
اقسام الاول عين ذاته تعالى مثل الله فانه علم عندهم والثاني غير ذاته تعالى مثل الخالق
فان معناه فرد الخلق وهو غير ذاته تعالى لانه حادث وذاته تعالى ازلي وهذا مبني على ان
لمفهومات المبادي افرادا حقيقية موجودة في الخارج الثالث لا عينه ولا غيره مثل العالم
فان مسماه فرد العلم وهو معنى قديم قائم بذاته تعالى ليس عينه ولا غيره وذهب المعتزلة ووافقهم
الفاضل الوالد الى ان الاسم غير المسمى والمسمى على قسمين الاول عين ذاته تعالى وهو انما
يكون في الاسماء الازلية مثل العالم فان مسماه فرد العلم وهو عين ذاته تعالى ومفهوم العلم
مغاير له وعرضي بالنسبة اليه وكذا الله لانه ليس علما عندهم الثاني غير ذاته تعالى وهو انما
يكون في اسمائه الحادثة مثل الخالق فان مسماه فرد الخلق كما مر والحق على ما حققه المحشي سلمه
الله ويفهم من الاحاديث الثلثة ان الاسم باعتبار كونه مدركا بالذهن على وجه يتميز
عن اشباهه غير المسمى والمسمى قسم واحد وهو عين ذاته وذلك لان جميع اسمائه تعالى
مشتقات محمولة عليه تعالى حملا عرضيا وهو تعالى فرد حقيقي لها وجميعها خارجة عنه تعالى
واما باعتبار كونه الرابطي وثبوته له تعالى فليس عين المسمى ولا غيره اذ لم يكن له تحصل وامتياز
عن اشباهه اما في الخارج فلعدم وجوده فيه واما في الذهن فلعدم وجود ذهني في هذه
المرتبة فلا يصح ان يقال انه عين ذاته تعالى او غيره فكلما قيل انه عينه كما في اسمائه الازلية

تحرير محل النزاع في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره وتحقيق الحق

او قيل انه غيره كما في اسمائه الحادثة فلا بد ان يراد به معنى مجازي كما مر انتهى كلام الوالد اطال الله
عمره وانت بعد ما امعنت النظر في اسمائه تعالى تقدر على التفصي عن الخلاف المشهور في
سائر الاسماء ومسمياتها بالمقايسة فتجد ان بعضها عين حقيقة كالاعلام واسماء الاجناس وبعضها
غير حقيقة كالمشتقات التي مباديها موجودة في الخارج كالابيض والاسود وبعضها لا عين حقيقة
ولا غير حقيقة كالمشتقات التي مباديها من الانتزاعيات باعتبار كونها الرابطي فانها عين مجازي
وغير مجازي لموصوفاتها وان كانت باعتبار كونها الذهني غيرا حقيقيا كما عرفت ثم ان عينيتها
المجازية باعتبار كونها الرابطي ظاهرة واما كونها غيرا مجازيا فمبني على ان لفظ الغير اطلق على
الكائن الرابطي الخارجي لا باعتبار كونه في نفسه في الذهن كما نص عليه الشارح قدس سره في
حواشي العدة عند القول في المقام الثالث من مبحث عينية الصفات ولما لم يستدل عليه
ثم يظهر انه عنده من الضروريات ولعله مبني على ان الحكم بكونه غيرا فرع لكونه شيئا وكونه شيئا
موقوف على كونه موجودا في الذهن كما يظهر مما نقله عن شرح الصحايف بعيد هذا لامتناع
وجوده الخارجي فتامل قوله اي شيئا معتنا به اي هذا التوصيف مشعر بان معبوده شيء
وان لم يكن معتنا به وهي ان كونه معبودا باعتبار انه غير موجود في الخارج في نفسه يابى عن كونه
شيئا فان الشيئية والوجود متساوقان كما تقرر في محله لانا نقول الشيئية مساوقة
لاحد الوجودين الذهني والخارجي والواقع هنا هو الاول لان المراد بالاسم على ما مر في شرح
الحديث الثاني ما وضع له اللفظ وهو المفهوم الحاصل في الذهن وانما قلنا ان الشيئية تساوق

بيان اسمائه غيره تعالى بالنسبة الى مسمياتها

ايراد ورد

الوجود

الوجود الذهني ايضا ما في شرح الصحايف من قوله اتفق اهل الحق على ان المعدوم المطلق اي
الذي لم يكن في الذهن ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء وانما يعرضه الشيئية اذا وجد باحد
الوجودين الخارجي او الذهني انتهى قوله او شيئين مطلقا اي سواء كانا معتنا بهما ام لا
وذلك بان يكون احدهما الذات وهو المعتنى به لكونه موجودا في الخارج حقيقا بالمعبودية
في الواقع والاخر مدلول اللفظ باعتبار وجوده الذهني فانه صفة انتزاعية غير حقيقة
بالمعبودية وان كانت شيئا بحسب الوجود الذهني كما عرفت واذ تصح كون المعبود شيئين
بطل الاشكال الذي ذكر في الوافي بلا شيئين ولا احتياج الى ما تكلفه بل اسين حيث قال فان قيل
عبادة الاسم ان لم تكن عبادة فكيف وقع الاشراك في الثاني وان كانت عبادة فكيف
حكم في الاول بانه لم يعبد شيئا قلنا ان المراد في الاول انه لم يعبد شيئا محققا في الواقع
بل امرا وهميا وفي الثاني وجدت العبادتان احديهما للشيء والاخرى لغير شيء ففيه
وقع الاشراك في نفس العبادة انتهى قوله تخصيصه هذا العدد اي هذا العدد موافق لما رواه
الصدوق رحمه الله في الباب التاسع والعشرين من كتاب التوحيد باسناده عن علي عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله عز وجل تسعة وتسعين اسما من دعا الله بها استجاب له ومن احصاها
دخل الجنة انتهى ونقل الكفعمي في مصباحه ثلث روايات تشتمل كل منها على تسعة وتسعين اسما
تزيد كل منها على اختيها باسماء وتنقص عنها باسماء ثم شرحها ونقل خواصها اوليها من العدة
الفهدية وهي احدى الثلثين اوردها الصدوق في توحيده وثانيتهما من كتاب القواعد للشهيد

كلام على الوافي

عدد اسمائه تعالى

وثالثها من كتاب الجواهر للشيخ فخر الدين محمد بن محاسن الباورالي ولم يذكر ثانيها الذين في
توحيد الصدوق وذكر صاحب المواقف ايضا اسماء بهذا العدد وزعم انها التي وقع التوقيف بها
على المشهور فتبين ان الروايات في تعيين الاسماء المعينة بهذا العدد مختلفة وفي
الشرح وقال بعض العامة ان التسعة والتسعين مخفية من جملة اسمائه كالاسم الاعظم و
ليلة القدر ونحوها وهذا القول بانه بعيد لانه كاد يعقل لقوله ص من احصاها وكيف يحصى الا
بعلم انتهى وفيه ان هذا الرد انما يتجه اذا كان مراد القائل بخفائها عدم بيانها اصلا
وهو ممنوع اذ يمكن ان يكون المراد به عدم تعيين الفاظها كما يشهد له اختلاف الروايات
ومع الاستبعاد الاخرى ان ليلة القدر مما ورد الحث والترغيب في احيائها والاتيان بالاعمال
المأثورة فيها ومع ذلك هي مخفية اي غير معينة وكذا الاسم الاعظم ثم ان العامة زعموا ان
المراد باحصائها عدها كما صرح به في المواقف وقال الصدوق رحمه الله معنى احصائها هو
الاحاطة بها والوقوف على معانيها وليس معنى الاحصاء عدها انتهى وفي مجمع البحرين وفي
الحديث ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة قيل المراد من حفظها
من قلبه وقيل من علمها وآمن بها وقيل من استخرجها من الكتاب والسنة وقيل من اطاق
العمل بها مثل من يعلم انه سميع بصير يكف سمعه ولسانه عما لا يجوز له وكذا باقي اسمائه و
قيل من اخطر بباله عند ذكرها معانيها وتفكر في مدلولها معظما لمسماها ومتدبرا راغبا
فيها وراهبا انتهى قوله لانه موافق لرواياتهم اه والذي يدل على هذا ما نقله شارح المواقف

كلام على الشرح

المراد باحصاء اسمائه تعالى

ومتقدسا معتبرا لمعانيها

بقوله

بقوله الذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما وقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة
وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة انتهى ونقله شمس الدين السمرقندي
في كتاب المعارف شرح الصحايف بدون لفظ مائة الا واحدا ثم ان في الشرح بحث لا دلالة
فيها على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اتفاقا فلا ينافي ما يدل
ان اسمائه تعالى ازيد من ذلك كما ياتي في باب حدوث الاسماء ونقل ذلك ايضا من
طرق العامة وانما اقتصر على هذا العدد لكونه من اشرف الاسماء الحسنى انتهى ثم قال في شرح
ما يجيء في باب معاني الاسماء واشتقاقها قال القرطبي وقد اعتنى بعض العلماء فخرج منها
في القرآن مضاف وغير مضاف مشتق وغير مشتق كقادر وقدير ومقتدر ومليك ومالك
وعليم وعالم وعالم الغيب فلا يبلغ هذا العدد واعتنى غيره بذلك فحذف التكرار ولم يحذف
الاضافات فوجدها تسعة وتسعين واعتنى آخرون فجمعها مضافة وغير مضافة ومشتقة
وغير مشتقة وما وقع منها في الاحاديث والروايات منثورا ومجموعا وما اجمع عليه اهل العلم
على اطلاقها فبلغها اضعاف العدد المذكور في هذا الحديث وقال المازري نقل ابن العربي
عن بعضهم ان لله تعالى الف اسم انتهى اقول في الشرح والمذكور من اسمائه تعالى في دعاء الجوشن الكبير
الذي هو من الادعية المأثورة المشهورة الف وواحد قوله التابعة ان كل الشيء اه هذا
مبني على ما نقلنا في الحديث السابق من شرح كتاب العقل في تفسير لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلثة قوله اي المحقق تسعة وتسعون غير ذات الله اه اشارة الى ان هذا حال من عبد الاسم

مطلب

طريق تطبيق تسعة وتسعين عدد اسمائه تعالى المأثورة

دون المعنى واما من عبد الاسم والمعنى فقد عبد اثنين اه وكلام الامام ع وارد على الفريقين
وفي الشرح لا يبقى المسمى بهذه الاسماء اله فلو كان المسمى متعددا لزم تعدد الاله وان لم يكن
الاسماء نفسه وان كان واحدا لزم على تقدير ان يكون الاسماء نفسه اتحاد تلك الاسماء لا تعدد
الاله لانا نقول اتحاد تلك الاسماء المختلفة المتغايرة ايضا باطل على ان اتحادها مما لا يعقل
فلذلك جعل اللازم تعدد الاله انتهى وهذا مبني على ما زعمه من ان المراد بالاسم اللفظ قال
قوله غيره اي لا يمكن ان يكون اسمه اه وذلك لان المراد بالاسم هنا على ما عرفت هو مدلول
اللفظ وهو عين مسماه الذي هو مفهوم اعتباري انتزاعي غير كائن في الخارج وذاته تعالى
كائن في الخارج وبين في الشرح بناء على زعمه ان المراد بالاسم هنا اللفظ بوجه آخر فقال هنا
اربعة اشياء الاسم والمسمى والمسمي والتسمية فالاسم الكلمة الدالة على معنى كلفظ البيت و
المسمى الذات الموضوع لها تلك الكلمة والمسمي الواضع لتلك الكلمة لتلك الذات والتسمية جعل
تلك الكلمة اسما لتلك الذات كوضع البيت لمسماه وقد تطلق التسمية على ذكر الاسم هكذا
بيت والاربعة متغايرة وهو مقتضى اللغة والعرف وقد يكون التغاير بين المسمى والمسمي بالا
عتبار انتهى قوله اي كل واحد من الاسماء عين الذات اه هذا ايضا مبني على ما زعم من ان
المراد بالاسم هو مدلول اللفظ لانه لو كان المراد به هو اللفظ كون المراد من هذا الكلام ان
من قال اكلت الخبز مثلا اراد مسماه لا لفظه كما في الشرح فيكون دليلا على مغايرة هذه الاسماء
لمسمياتها قوله الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة اه قد قدمنا في اول هذا الباب ما يدل على

توضيح

توضيح هذا الكلام قوله او نحو ذلك اه في الشرح الملحدين العادلين عن دين الله من
الالحاد باللام على ما رأيناه من بعض النسخ حال كونهم اضطربت مع الله على تضمين الالحاد و
نقل الطبرسي رحمه الله هذا الحديث بعينه في كتاب الاحتجاج وفيه والمتخذين مع الله
تعالى غيره من الاتخاذ بالتاء المثناة من فوق والذال المعجمة وهو الاظهر انتهى
تناضل في الوافي اي بفتح التاء بحذف احدى التائين او بضمها اي تجادل وتخاصم
ويجيء هذا الحديث في باب الاسماء وهناك تنافل بدل التناضل والمناقلة في الكلام
ان تحدثه ويحدثك انتهى قوله حتى قمت اه في الوافي اي منذ ذلك الوقت الى وقت
مقامي الآن في هذا الموضع انتهى وفي الشرح الظاهر ان حتى هنا للعطف ومعناها
الغاية والانتهاء كالى وما قبلها ينقضي شيئا فشيئا الى ان يبلغ اليه فلذلك وجب ان
يكون جزءا من المعطوف عليه وحكم الجارة حكم العاطفة في المعنى المذكور الا في شيئين
احدهما ان الجارة بعدها آخر جزء نحو سرت اليوم حتى وقت المغرب وما يلاقي آخر اجزائه
نحو سرت اليوم حتى المغرب بخلاف العاطفة فان بعدها لا يكون الا آخر اجزائه او ما يلاقيها
ان الجارة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فان بعدها جملة فعلية او اسمية اذا
عرفت هذا فنقول قوله حتى قمت مقامي هذا معناه حتى قمت في مقامي هذا المقام
الذي انا فيه الآن او بلغت مرتبتي هذه او حتى قمت من مقامي هذا المقام الذي هو
مقام تعليم ودعائه على اعتبار الابتداء من زمان التكلم بقوله فوالله ما قهرني احد

حتى العاطفة الجارة

كلام على الشرح

واعتبار الانتهاء الخ بان القيام من مجلسه ع انتهى وفيه ان القول بكون حتى عاطفة
هنا غريب وادعاء اختصاص حتى العاطفة بالجمل اغرب لان النحاة بعد ما اختلفوا
في جواز كون حتى عاطفة وعدم جوازه قال القائلون بالجواز ان من وجوه الفرق
بينها وبين الواو العاطفة انها لا تعطف الجمل وممن نص على ذلك ابن هشام في المغني
حيث قال في بيان الفرق بين الواو العاطفة وحتى الثاني انها لا تعطف الجمل وذلك
لان شرط معطوفها ان يكون جزءا مما قبلها او كجزء منه كما قدمنا ولا يتأتى ذلك الا في
المفردات هذا هو الصحيح وزعم ابن السيد في قول امرئ القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان فيمن رفع تكل ان جملة تكل مطيهم معطوفة على سريت
بهم انتهى فالصحيح ان حتى هنا حرف ابتداء داخل على الماضي كما قالوا في قوله تعالى حتى عفوا
وقالوا في قول امرئ القيس ايضا حرف ابتداء داخل على المضارع كما في قوله تعالى حتى
عفوا وقالوا في قول امرئ القيس ايضا حرف ابتداء داخل على المضارع كما في قوله تعالى
حتى يقول الرسول بالرفع قوله او قلت له الى في الشرح الشك من العابر او من على وكونه
من عبد الرحمن بعيد انتهى قوله فقال يعني قال الامام ع على سبيل التوقيع او مشافهة
قوله ضرورة تغاير المفهومات الخ اشارة الى ان المراد بالاسم هنا هو المفهوم من اللفظ
ثبتا معتدا به قد مر الكلام على قيد المعتد به في شرح السابق قوله الواحد الاحد في الشرح
المراد بالواحد نفي التركيب والاجزاء الخارجية والذهنية عنه وبالاحد نفي الشريك عنه

الفرق بين الواحد والاحد

في ذاته وصفاته وقال ذو المفاخر صاحب الفروق هما اسمان يشملهما نفي الابعاض والاجزاء
والفرق بينهما من وجوه الاول ان الواحد هو المتفرد في الذات والاحد هو المتفرد بالمعنى
يعني الصفات الثاني ان الواحد اعم موردا لانه يطلق على من يعقل وغيره والاحد لا يطلق
الا على من يعقل وغيره والاحد لا يطلق الا على من يعقل الثالث ان الواحد يدخل في الضرب
والعدد ويمنع دخول الاحد في ذلك انتهى وفي مجمع البحرين في الحديث سئل الجواد ع ما معنى الواحد
فقال اجماع الالسن عليه بالوحدانية لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله انتهى واختلف في الاحد انه بهمزة الفاء ومثال واو ابدال الهمزة من الواو المضمومة كوجوه
واجوه والمكسورة كوشاح واشاح كثير واما من المفتوحة فالمشهور انه لم يقع الا في حرفين هما
احد واناة في قولهم امرأة اناة من الونى وهو الفتور ولبعض الاذكياء شعر يناسب المقام نقله
هو هذا سيزده اعداد وبيم يكعدد را كه شش كم شد از وجزي نشكم چو افزودم
بروشش تا بيكره در افزودن زيادت نشدهم قوله اعبد حيث الامر وجوز في الشرح
كونه متكلما وحده الباب السادس باب الكون والمكان قوله قدس سره ظرف الكون اي اما حمل
المكان على الاعم من زمان الكون ومكانه لان في بعض احاديث الباب نفي الاول فقط كما
في الحديث الاول وفي بعضها نفي الثاني فقط كما في الحديث السادس فعلى ما ذكره يناسب كل
الاحاديث عنوان الباب كما لا يخفى ولما لم يتفطن صاحب الوافي لهذا اقتصر عنون هذه الاحاديث
باب نفي الزمان والمكان والكيف عنه تعالى فلا تغفل قوله نافع بن الازرق هو راس الازارقة

لغز

الباب السادس

كلام على الوافي

اعتقاد الازارقة ودليل بطلانه

الخوارج كانوا يزعمون ان عليا ع كفر بسبب التحكيم يوم النهروان وكان يقول نافع لو اني علمت
ان بين قطريها احدا تبلغني اليه المطايا يخصمني ان عليا ع قتل اهل النهروان وهو لهم غير
ظالم لرحلت اليه ثم وصل الى حضرة الامام ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع فلما سمع من الناس
مناقب علي ع قال انا اروى لهذه المناقب من هؤلاء وانما احدث على الكفر بعد تحكيمه
الحكمين حتى انتهوا في المناقب الى حديث خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يديه فقال ابو جعفر ع ما تقول
في هذا الحديث فقال هو حق لا شك فيه ولكن احدث الكفر بعد فقال ابو جعفر ثكلتك
امك اخبرني عن الله عز وجل احب عليا يوم احبه وهو يعلم انه يقتل اهل النهروان ام
لم يعلم فقال ابن نافع اعد علي فلما اعاد عليه السلام عليه قال ان قلت لا كفرت فقال قد علم
قال فاحبه الله على ان يعمل بطاعته او على ان يعمل بمعصيته فقال على ان يعمل بطاعته
فقال له ابو جعفر ع قم مخصوما فقام وهو يقول حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر الله اعلم حيث يجعل رسالته وتفصيل هذه القصة مذكور في العشر السادس
من الربع الرابع من روضة الكافي قوله يسمى باعتبار الماضي ازلا الخ في مجمع البحرين الازل
بالتحريك القدم يقال ازلي اي قديم وقيل ان اصله يزلي من قولهم للقديم لم يزل ثم نسب اليه فقيل
يزلي فابدلت الياء همزة قوله وباعتبار المستقبل ابدا في مجمع البحرين الابد الدهر الطويل
الذي ليس بمحدود اذا قلت لا كلمه ابدا فالابد من لدن تكلمت الى اخر عمرك والتابيد

الازل

الابد

التخليد ومنه اعمل لدنياك كانك تعيش ابدا اي تخلد الى اخر الدهر والابد الدائم ومنه يجري
التحري ابدا اي دائما انتهى قوله ومثل الوقت والحين في مجمع البحرين الوقت مقدار من الزمان
مفروض لامر ما وكل شيء قدرت له حينا فقد وقته توقيتا انتهى وقال الحين وقت وغاية
وزمان غير محدود ويقع على القليل والكثير وقد يجيء محدودا ثم قال قوله تعالى هل اتى على الانسان حين
من الدهر الاية قيل هو اربعون سنة والمراد بالانسان آدم ع وقيل هو عام لان كل انسان قبل
الولادة لم يكن شيئا مذكورا وهل معنى قد عن الكسائي والفراء قوله تعالى تؤتي اكلها كل حين
باذن ربها اي كل ستة اشهر قوله وتمتعوا حتى حين اي الى وقت الموت قال ابو حاتم نقلا
عنه وغلط كثير من العلماء فجعلوا حين بمعنى حيث والصواب انه يقال حيث بالثاء المثلثة ظرف
مكان وحين بالنون ظرف زمان ثم قال وضابطه ان كل موضع حسن فيه اين واذا اختصت
به حيث بالثاء وكل موضع حسن فيه اذا ولما ويوم ووقت وشبهه اختص به حين بالنون انتهى
قوله سبحان من لم يزل الخ قال شارح الرضي ما زال الناقص واوي من ما زال الخاف
يخاف فاما ما زال يزول كقال يقول وقولك زال الهر يزيله اي فرقه من اليائي فتامتان و
قد حكى سيبويه وابو الخطاب عن بعض العرب ما زيل يفعل كذا بالمبنى للمفعول لهو خلاف القياس
انتهى قدر الحاجة قوله فرد في الشرح اي فرد في ذاته وصفاته فلا تركيب فيه اصلا ولا
ليشابهه شيء قطعا انتهى قوله خبر له الخ تاكيد لما افاده من كون الفعلين ناقصين تعريضا
بمن زعم كونهما تامين كما يظهر من الشرح حيث سكت عن كون الفعلين ناقصين ومن يكون

تفسير قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر

اشتقاق ما زال الناقص والتام

زال

فرداً حالاً عن فاعل لم يزل ولحق مع الشارح قدس سره على ما صرح به النحاة حيث
قال الازهري في باب الافعال الناقصة قد تستعمل هذه الافعال تامة اي مستغنية
بمرفوعها عن منصوبها الا ثلاثة افعال فانها لزمت النقص ولم تستعمل تامة وهي
فتئ وزال وليس وما ادعى خلاف ذلك يؤول والى ذلك اشار الناظم يعني ابن مالك
في الالفية بقوله والنقص في فتئ وليس زال دائما قفي وذهب ابو علي في الحلبيات الى
ان زال يكون تامة نحو ما زال زيد عن مكانه اي لم ينتقل عنه انتهى ملخصا وقال
الشارح الرضي قد يستعمل بعض هذه الافعال المصدرة بالنفي تامة نحو ما برح من
موضعه واما ما زال لا يزال وما فتئ او فتئ او افتأ فلا يستعملان الا ناقصين
قال سيبويه بان به في قولك ما زلت به حتى فعل مفعول به والاولى ان يقول هو
الخبر اي ما زلت معه انتهى قوله من وراء نهر بلخ في مجمع البحرين قوله تعالى وكان
وراءهم ملك اي امامهم ويكون الوراء خلفا وهو من الاضداد وقوله ومن وراءهم
جهنم يحتمل المعنيين قال في القاموس وهو مهموز لا معتل ووهم الجوهري انتهى
وفيه بلخ بالفتح فالسكون كورة بخراسان وكان من مساكن ملوك العجم ونهر بلخ
مشهور قوله الباء للمصاحبة اي في الشرح بما عندي اي بالجواب الحق الذي
عندي ولعل الرجل كان من اهل الكتاب واخذ ذلك من الكتب الالهية انتهى
وفي الحاشية اي بالجواب الحق الذي صح حقيقته عندي بالبراهين اليقينية او

ما استعمل منها افعال الناقصة تاما ايضا وما لا يستعمل

او لقول المعصومين من الانبياء والحجج صلوات الله عليهم انتهى فالباء على ما ذكره ا
للآلة وهو الاولى لانه يظهر ان جواب الامام ع معجز من جهة كونه حقا في نفسه
ومن جهة كونه خبرا عما في ضمير السائل ومن جهة كونه خبرا عما في الكتب الالهية بخلاف
ما ذكره الشارح قدس سره فانه معجز من الوجه الاول فقط قوله وكانه تعريض اي فيه
تعريض ببعض معاصريه فان في النسخ هكذا الاظهر بالنظر الى الجواب اين بدل متى وهو
سؤال عن حالة تعرض للشيء بسبب نسبته الى مكانه وكونه فيه وكان متى وقع سهوا من
الناسخ ويؤيده انه نقل الصدوق رحمه الله هذا الحديث بعينه في عيون اخبار
الرضا ع مع تغير يسير عن احمد بن محمد بن ابي نصر وفيه اين كان بدل متى كان انتهى
وهذا القول مبني على ما هو المشهور من مقابلة متى باين في الاعراض التسعة وحاصل
ما افاده الشارح قدس سره فيما يأتي ان اين كما يستعمل في السؤال عن خصوصية
المكان وهو الاشهر قد يستعمل في السؤال عن خصوصية الزمان كما يظهر من
القاموس فلو لم يكن مشتركا لفظيا بين المعنيين كان مجازا في الثاني وعلى
التقديرين لا بد في استعماله في السؤال عن خصوصية الزمان من قرينة عليه
كما في هذا الحديث والذي بايتان فان القرينة هنا انه لو حمل على الاشهر كان
الجواب غير مطابق للسؤال الا بتكلف كما نقله وفي الاخير ما مضى هو قدس سره
به فلا ينافي كلامه هنا ما تقدم في شرح ثالث اول هذا الكتاب من حمله قدس سره

سؤال

اين قد يستعمل في السؤال من خصوصية الزمان

الاين على ما هو المشهور بين الجمهور اذ لا داعي ثمة على العدول كما اشرنا اليه سابقا
ثم ان في الحاشية حمل الجواب على وجه لا يحتاج الى ما هنا والى ما في الشرح حيث قال وقوله ع
ان الله تبارك وتعالى اين الاين بلا اين باين لعدم صحة متى كان فيه سبحانه وتقريره ان
متى كان لا يصح الا في الزمان والزمان لا يكون الا لما له مادة حسبما يليق به الاين فعند
وجوده وهو الذي اين الاين وخلقه وخلق ما يلزمه الاين فلا يصح فيه متى كان انتهى ويوافقه
معنى ما في الوافي من قوله لما كان المكان والزمان متصاحبين متلازمين نبه بنفي احدهما
عن نفي الآخر انتهى قوله ومبني اي الاول مبنيا بالنصب ليكون عطفا على منونا اللهم الا
ان يقرأ رفعه ليكون عطفا على يكون وخبرا للمبتدأ اشعارا بتغاير حركتي القافي
حالتي التنوين والبناء فتأمل قوله والخلف اي الخلف بالتحريك والسكون من يجيء
بعد من مضى الا ان الاول في الخير والثاني في الشر والمراد في هذا الحديث الاول وفي
الثاني قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة قوله الويل الموت اي في الشرح
الويل كلمة يقال لمن وقع في هلكة وهو واد في جهنم ارسلت فيه الجبال لذابت من حره
انتهى ومر الكلام عليه مستوفى في ثاني الاول قوله كان تامة اي فعلى هذا قوله ولم
يزل حال من فاعل كان قوله ولم يزل معطوف اي الظاهر ان العطف هنا للتفسير كما
صرح به في الشرح قوله قد يستعمل في الحيوة اي في الشرح الحيوة قيل هي صفة توجب
صحة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصح ان يعلم ويقدر وقال قطب

سؤال

الفرق بين الخلف المتحرك والساكن

معنى الويل

المحققين في درة التاج هي عبارة عن ادراك الاشياء وهو تعالى شانه لما كان عالما
بذاته ومعلولاته كما هي على الوجه الاتم الابلغ كان حيا وليست حيوته امرا زائدا على ذاته
تعالى فانما هي بل هي عين ذاته كالعلم وساير صفاته وقال صاحب العدة الحي هو الفعال
المدرك وهو حي بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء وليس يحتاج الى حيوة بها يحيى انتهى
ما في الشرح قوله يتقى في الوعظ نقله ابن الاثير في النهاية قوله والضمير الاول والضمير الثاني
لابن المذكور في اللفظ وهكذا في المواضع الست الاتية بعيد هذا قوله ولا اين بالفتح والكسر
منونا اي بفتح الهمزة وكسرها كما مر في ثاني هذا الباب وهو مجرور لكونه معطوفا على لا حين
قوله وهو الغلط في الحساب بخلاف الغلط في النسخ كما حطي وفي القاموس في باب تاء
قرنت الغلت بالتحريك في الحساب الغلط او هو في الحساب والغلط في القول انتهى فان
كان اي في الحساب بالتاء لا غير كان الطاء هنا باعتبار انه لم يرد به ما في الحساب فقط قوله
سنة المخلوقين بل لانه توهم انما اضاف السنة والنوم في هذا التقدير الثاني الى المخلوقين
لانه لو كان مضافا اليه تعالى لاوهم ان الوصفين قد يوجدان فيه تعالى ولكن لا تمنعه
عن القيومية ولان الانسب حينئذ ان يقال لا تاخذه نوم ولا سنة وقد يعتذر عن الثاني
بانه من قبيل قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة وامثاله قوله لكن لا يوافق هذا ذلك
لان من فقرات حديث زينب العطارة هكذا والسبع والديك والصخرة والبحر المظلم
والهواء والثرى ومن فيه ومن عليه عند السماء الاولى كحلقة في فلاة قي انتهى فيدل على

الفرق بين الغلط والغلت

او هذه المذكورات التي منها الشرح مستقرات على التسهاد الاولى قوله فانطلق بنا الية الباء
اما للتعدية فلا يستلزم المصاحبة على الاصح ومعنى مع قوله فانتظروه حتى خرج في
الشرح وفي بعض النسخ حتى يخرج وهو يفتقر الى اعتبار حذف في الكلام كما لا يخفى على الوا رف
بالعربية انتهى وذلك لان انتظروه على هذه النسخة لا بد ان يكون بصيغة الامر فلا بد من
ان تقدير جملتين بصورة الماضي اعني قولنا فانتظروه حتى خرج وهو ظاهر قوله بل اهو مبني على
مذهب اليهود اي المشهور ان اليهود موافقون للمسلمين ولساير المتكلمين في القول بحدوث
العالم ويوافقه ما نقلناه من الشرح في ذيل عنوان الباب الاول من هذا الكتاب فلعل
اسناد القول بالقدم اليهم مبني على ما ثبت عنده قدس سره من قولهم بامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة كما يشعر به قوله مستندا بامتناع اه اذ لا محيص للقائل بالقدم الرب تعالى
بعد القول بامتناع التخلف من القول بقدم العالم كما يظهر مما فصله قدس سره في شرح
العنوان المذكور او مبني على ان اكثر القائلين بالحدوث لا يعنون به كون الحادث
الاول مسبوقا بزمان لم يكن فيه لزعمهم ان الزمان مقدار حركة الفلك بل يجعلون لم يوجد
غيره جهة عند الشارح قدس سره يزعمون انه لا يلزم معها تخلل زمان بين الواجب ومعلوله
الاول حتى يلزم التخلف واعتقاد الشارح انه لا يجب بهم ما ذكروه وانه ليس معنى حدوث
العالم الا كونه مسبوقا بزمان لم يكن هو فيه كما اشار اليه ايضا في شرح العنوان المذكور فقولهم
بالحدوث مجرد لفظ واصطلاح قوله مستندا بامتناع اه الاولى مستندين بصيغة الجمع لانه

حال

حال من اليهود وهو اسم جنس جمعي مفرده بالياء كالروم والرومي قال تعالى غلبت الروم في ادنى
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقال تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلت
ايديهم ولعنوا بما قالوا فلعل الافراد باعتبار السائل اي راس الجالوت وهو واحد منهم قوله
وانه لو كان العالم حادثا اه ليس المراد بحدوث العالم هنا وقوع تخلف معلوله تعالى عنه
تعالى زمانا مع انه علة تامة لا وله فانه وان كان اوفق بما مر في العنوان المذكور من قوله
قدس سره فحدوث العالم تعبير عن هذا التخلف لانهما متساوقان انتهى الا انه لا يتصو
ح لتشكيك اليهود وجه اصلا اذ يكون معنى هذا الكلام لو كان وقع تخلف معلوله الاول
عنه تعالى كان الرب حادثا وهذا مع انه ظاهر البطلان لظهور عدم استلزام ومنع
المقدم وضع التالي كما هو معقود الشك كلا يرتبط الدليل على توهم اذ لو كان قديما اه بمبدعا ام
اصلا كما لا يخفى بل مرادهم بحدوث العالم هنا كونه مسبوقا بزمان العدم كما هو راي محققي
اهل الاسلام وح يكون حاصل تشكيكهم انه لو كان اول معلولاته تعالى مسبوقا بزمان
العدم لزم اما تخلف المعلول عن علته التامة واما صدور تلك العلة ايضا اي الرب تعالى وكلا ها
باطل اما الاول فللادلة المسطورة في محالها واما الثاني فلانه لو كان الرب قديما كو ق
حدوث اه فلا بد من القول بعدم مسبوقية العالم بالزمان وحاصل الجواب منع قولهم
كلاهما باطل والتزام جواز التخلف بل وقوعه كما يظهر من شرح الجمل الخمس الآتية